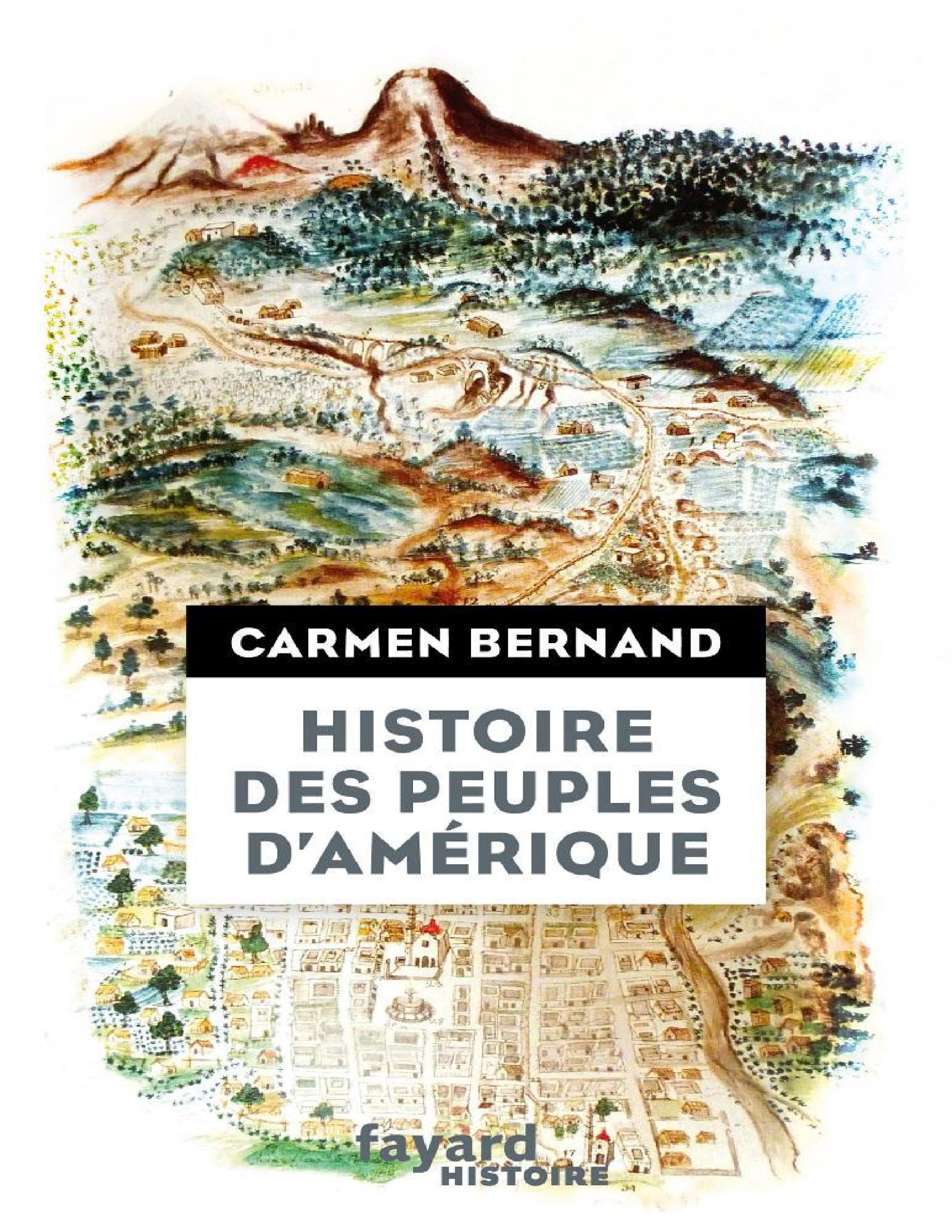

CARMEN BERNAND
HISTOIRE DES PEUPLES D'AMÉRIQUE
fayard
HISTOIRE

Carmen Bernand

Histoire des peuples d'Amérique

Fayard

Du même auteur

LIBRAIRIE ARTHÈME FAYARD

• *Histoire du Nouveau Monde*, (avec Serge Gruzinski) t. I, Paris, Fayard, 1991 ; t. 2, Les Métissages, Paris, Fayard, 1993. Traduction espagnole (Mexico, Fondo de Cultura Económica) ; portugaise (São Paulo, Edusp).

• *Histoire de Buenos Aires*, Paris, Fayard, 1997. Traduction espagnole (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica).

• *Un Inca platonicien. Garcilaso de la Vega, 1539-1616*, Paris, Fayard, 2006.

• *Genèse des musiques métisses et populaires de l'Amérique Latine*, Paris, Fayard, 2013.

AUTRES ÉDITEURS

• *Les Ayoré du Chaco Septentrional. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*, Paris-La Haye, Mouton, 1977.

• *La Solitude des Renaissants. Malheurs et sorcellerie dans les Andes,* Paris, Presses de la Renaissance, 1985.

• *Les Incas, peuple du soleil*, Paris, Gallimard, La Découverte, 1988, plusieurs rééditions et traductions en japonais, chinois, allemand, anglais, italien, espagnol, slovaque, polonais, suédois et coréen.

• *Pindilig. Un village des Andes équatoriennes*, Paris, Éditions du CNRS, 1992.

• *Teotl. Dieu en images dans le Mexique colonial*, Paris, PUF & Fondation Martin Bodmer, 2009.

• *Quetzalcoatl, le Serpent à Plumes*, Paris, Larousse, 2010.

• *Les Indiens face à la construction de l'État-nation. Mexique-Argentine, 1810-1917*, Paris, Atlande, 2013.

Outre plusieurs livres écrits en espagnol sur le monde indigène et l’esclavage, et un roman policier sur les Incas.

Pour Alexandre Bernand

« Ce récit a été écrit dans ce pays
Il dit
Ce qui a pu se passer
Ce qui peut être connu
par celui qui peut pressentir
par celui qui peut comprendre
le compte du *katun* »
Chilam Balam de Chumayel, Première chronique

Avant-propos

Ce livre a une longue histoire. À l'origine, Nathan Wachtel et moi avions été contactés par une maison d'édition qui souhaitait publier les textes majeurs concernant les peuples indigènes du continent américain. Nous devions réunir cette documentation et la présenter avec une introduction détaillée. Pour des raisons diverses le projet tomba à l'eau. Guy Stavridès se tourna donc vers Fayard pour lui proposer notre collaboration. Fayard accepta, toutefois le plan que nous avions construit avait nécessairement changé, car il ne s'agissait plus de commenter des chroniques et des écrits mais de rédiger une « Histoire des Indiens des Amériques ». Des circonstances extérieures à notre volonté retardèrent encore une fois l'exécution de cet ouvrage. Alors, nous avons choisi les thèmes qui nous tenaient à cœur, et nous avons commencé séparément à rédiger nos chapitres. Au cours de nos rencontres régulières au *Sorbon*, interrompues par nos voyages respectifs en Amérique latine, il devint clair que nos textes avaient leur propre logique interne et qu'il serait difficile de les mêler.

Pour ma part, après avoir été séduite par l'ethnologie de terrain et par les archives, je souhaitais depuis longtemps utiliser les données archéologiques comme des sources ethnographiques qui m'aideraient à comprendre les sociétés anciennes. La spécialisation extrême des études au sein des institutions académiques ayant contribué à la fragmentation des données, les jeunes américanistes d'aujourd'hui ont du mal à avoir une vue d'ensemble sur des réalités complexes et foisonnantes. L'iconographie notamment, éclairée par l'ethnologie et les récits mythiques, me semblait une voie très importante pour parvenir à une connaissance plus approfondie que celle que nous livraient les chroniques du XVIe siècle. La circulation des plantes et des objets matériels, comme les haches polies et taillées, les coquillages, les poteries, les cuivres, les colorants et autres, traçaient des chemins entre les peuples, et brisaient le carcan étroit des aires

culturelles intemporelles hérité de l'anthropologie culturelle. L'architecture aussi, le style, les formes, l'inscription des monuments dans l'espace, ainsi que l'écriture et les signes, quand ils existaient, aidaient à mieux cerner ces mondes anciens. Sans compter les sépultures, qui sont les archives posthumes des peuples disparus, et qui nous livrent des témoignages inestimables.

L'enjeu était considérable. Jusque-là j'avais été confrontée à deux façons d'envisager le temps : l'intemporalité anthropologique et celle, très rigoureuse, des sources historiques. Sur le terrain, au Pérou, en Argentine ou en Équateur, mais aussi dans les banlieues populaires parisiennes où je fis quelques incursions ethnographiques, j'étais de plain-pied dans le présent, un présent, d'ailleurs, sans avenir, celui des pauvres et des personnes âgées résignées au départ des jeunes, qui cherchaient une vie affranchie du poids de la tradition et de l'immobilisme. Les paysans d'Équateur des années 1970-1980 comparaient constamment le présent et le passé, celui de la mémoire qui était en fait celui des parents et des aïeux, envolé à jamais. Même la terre, centre absolu de leurs préoccupations, n'échappait pas à l'usure du temps : les héritages successifs et les conflits entre héritiers avaient affaibli leur productivité.

Parfois ce passé mémoriel se cristallisait autour d'une figure historique, en l'occurrence celle d'Eloy Alfaro, président à deux reprises de l'Équateur et mort assassiné en 1912. Alfaro était un jalon incontournable, car il avait lutté contre les conservateurs et avait combattu le servage des travailleurs des grandes propriétés. D'autres héros, comme le révolutionnaire Tupac Amaru Condorcanqui au Pérou ou Juan Perón en Argentine, émergeaient de la nébuleuse temporelle. Cependant, au-delà des trois générations, s'étendait un laps de temps immémoriel d'où émergeaient, drapés dans le temps et hors du temps du mythe, des Incas et des Espagnols imaginaires, ainsi que la Loi et la colère de Dieu. Ce n'est que plus tard qu'une nouvelle génération de paysans s'engagera dans des revendications politiques identitaires.

Pour remplir ce vide temporel, j'entrepris des recherches dans les archives locales et espagnoles, et je plongeai dans l'histoire des

institutions, des gouverneurs, des cités, qui correspondait aux trois siècles de l'époque « coloniale ». Cette histoire-là, qui avait forgé une grande partie des mœurs paysannes jusqu'à aujourd'hui, s'était déroulée selon plusieurs vitesses : celle des lois émanant de la métropole, celle des pratiques urbaines, marquées par les métissages, et celles des indigènes des communautés rurales. Au début du XIXe siècle, la proclamation successive de l'Indépendance dans tout le monde hispanique eut des conséquences fondamentales dans la vie des peuples indigènes, et ce livre en donne quelques exemples.

Limiter l'histoire des peuples originels à la seule période qui reposait sur des sources écrites rédigées généralement par des chroniqueurs, des prêtres, des lettrés, fussent-ils d'origine indigène, était réducteur. Avec la hardiesse des chercheurs dégagés, en raison de leur âge, des contraintes institutionnelles et d'une certaine *doxa* qui agit comme une censure (parfois sage, d'ailleurs), je me lançai sans *a priori* dans la lecture de centaines de textes archéologiques, munie de mon regard anthropologique pour « lire » les données matérielles. Cette incursion fut pour moi une révélation et un défi, celui d'embrasser (ou plutôt de tenter d'embrasser), une profondeur temporelle qui donnait le vertige et qui était constamment remise en question par les avancées scientifiques de l'investigation du passé « préhistorique », un terme que j'emploie avec des guillemets quand il s'agit d'interpréter des réalités autres que celles issues du long passé du Vieux Monde. Il s'agissait aussi d'effacer les barrières nationales, qui ne datent que du XIXe siècle, pour essayer de comprendre les interactions entre les peuples originaires du nord, du centre et du sud de cet immense continent américain. Bien entendu, cette recherche ne pouvait pas être exhaustive ni définitive, mais elle permettait d'affiner une vision trop rigide de l'histoire ancienne des peuples américains, et de faire ressortir des constantes, qui s'imposent malgré les variations locales. Car, étant partie du temps et de l'histoire, j'étais parvenue, au bout du chemin, à l'idée dérangeante qu'il y avait des constructions symboliques qui ne changeaient guère.

Cinq éléments fondamentaux des sociétés originelles des Amériques se sont imposés à moi. Les quatre premiers sont les trajets et les réseaux d'échanges, la violence sacerdotale et le sacrifice, qui est la dette que les hommes payent pour vivre, la force agissante des signes sacrés gravés, peints, modelés sur des supports variés, et, enfin, la Montagne sacrée, source de vie, ainsi que ses répliques terrestres, dans la configuration de l'imaginaire indigène. Or le chiffre quatre renvoie aux directions et aux orients du monde, par rapport à un centre. Dans ce récit, le chamanisme, arrivé en Amérique avec les migrations asiatiques préhistoriques, ferme le quinconce, une représentation typique des sociétés anciennes.

Avec la Conquête, ces thèmes sont confrontés au christianisme, une religion qui s'étend, directement ou indirectement, sur tout le continent, à des degrés divers, et qui donne lieu à des superpositions, des identifications, des conflits, des séparations ou des refus, qui marquent cette histoire jusqu'au XXIe siècle. Tel est le sujet de la deuxième partie, qui porte sur la période coloniale et déborde sur le XIXe siècle. La troisième partie, qui s'achève au début du XXe siècle, correspond à la formation des États-nations modernes. Ces nouvelles formes politiques ont impliqué partout l'effacement, la dépendance, l'isolement ou la disparition pure et simple des peuples indigènes. En guise de conclusion, j'ai voulu convoquer les tribus de la côte nord-ouest de l'Alaska et du Canada, ainsi que les habitants de l'île de Chiloé, afin de refermer la boucle ouverte dans le premier chapitre par les migrations sibériennes et asiatiques, les chasseurs Folsom et le très ancien site chilien de Monte Verde.

Ce livre sur les chemins qui relient les cultures se présente aussi comme un trajet qui laisse sur ses côtés des paysages et des êtres, dignes pourtant d'être observés. Mais le but de cet itinéraire est de servir de guide pour l'exploration d'une histoire souvent obscure. Les sciences de l'homme et des sociétés sont des disciplines cumulatives. C'est la raison pour laquelle, au risque de détourner les bonnes volontés, j'ai mis des notes qui sont la garantie de ce que j'avance et témoignent d'un double respect, dû à mes prédécesseurs et aux lecteurs, à une époque où le présent occupe toute la scène.

Les notes se bornent la plupart du temps à signaler la source des informations et on peut facilement les ignorer si l'on ne veut pas interrompre le fil narratif. Il suffit de savoir qu'elles jalonnent un parcours collectif dans lequel mes propres commentaires viennent s'inscrire.

Ce livre n'est pas une fiction mais un essai sur la culture des peuples originaires du continent américain. Et pourtant, à la fin de ce travail, la force symbolique de deux romans qui m'ont marquée s'est imposée à moi comme une évidence. L'un est le *Voyage au Centre de la Terre* de Jules Verne (1864), qui m'apparaît à présent comme une allégorie du voyage nocturne du soleil, dont la porte d'accès est un volcan islandais. L'autre, la *Montagne magique* de Thomas Mann (1912-1923), raconte l'envoûtement de la montagne et de son « temple », le sanatorium, coupé du monde extérieur ; ce charme ne sera rompu que par un cataclysme majeur. Ces deux montagnes européennes, créées par l'imagination, font étrangement écho à celles, sacrées, artificielles ou naturelles, des mythes à la rencontre desquels il est désormais temps de se lancer.

Partie I

L’axe du monde

Chapitre 1

Origines

Les populations américaines anciennes ne connaissaient pas l'écriture, à l'exception de celles de la Mésoamérique. Elles avaient élaboré des écritures glyphiques, gravées sur des stèles ou sur d'autres supports, ou bien peintes dans des livres, réduits au silence jusqu'à ce que la science trouve la clé pour les déchiffrer. La transmission des savoirs empruntait la voie orale des récits mythiques, des chansons et des gestes. D'autres documents, très nombreux et très anciens, comme les pétroglyphes, s'étalent de l'Alaska jusqu'en Patagonie, bien qu'il soit encore trop tôt pour que ces « livres » sur pierre nous révèlent tous leurs secrets.

Ces sources attestent de l'existence millénaire de ceux qui ont été appelés « Indiens » par les conquistadores, les missionnaires et les institutions qu'ils ont fondées. Comment pouvait-on faire l'impasse sur ce long passé ? J'ai tenté de relever le défi que représente l'écriture d'une synthèse, incomplète et subjective, de l'histoire encore mal connue des peuples originels des Amériques. Si l'ethnohistoire et l'anthropologie sont d'un grand secours pour approcher l'époque qui précède l'arrivée des Espagnols, l'archéologie nous est indispensable pour récupérer des pans de la très longue présence humaine sur un continent qui était, pour les hommes préhistoriques, un nouveau monde.

Dès la fin du XVIIIe siècle, des explorateurs, des curieux, des « antiquaires » ont été attirés par les ruines, les sculptures et de multiples objets de plus petite taille (pointes de flèches, haches, bijoux, perles, statuettes et autres), laissés par les Anciens. L'archéologie scientifique a émergé un peu plus tard, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe. Les vestiges des cultures anciennes sont

apparus aux premiers chercheurs sous la forme d'une superposition de couches enfouies dans le sol, la plus profonde étant la plus ancienne. Le temps, condensé dans cette stratigraphie, l'espace, délimité par le site fouillé et le style des objets sortis de terre ont été pendant plusieurs décennies l'unique façon d'ordonner les matériaux.

Parmi les pionniers, oubliés souvent dans les ouvrages anglophones, il faut citer Manuel Gamio, une personnalité de premier ordre. Dans le contexte de la Révolution mexicaine de 1910, il entreprit les fouilles de Teotihuacan, la monumentale cité voisine de Mexico, qui n'était pas « archaïque », comme on le pensait à l'époque, mais antérieure aux Aztèques de quelques siècles. Gamio planta le cadre temporel d'interprétation des civilisations du Mexique central, en reconnaissant un « horizon toltèque » placé entre Teotihuacan et l'Empire aztèque. Dans les Andes, un même effort pour dégager de l'oubli les cultures antérieures aux Incas fut mené dès le début du XXe siècle par Julio C. Tello, le premier à soutenir que Chavín était la culture la plus ancienne du Pérou et que ses origines se trouvaient dans le Piémont amazonien. Cela était contraire à la thèse soutenue par Max Uhle, qui postulait une influence maya. Cet archéologue allemand fut le premier à fouiller le site de Pachacamac (1896), un énorme sanctuaire situé sur le littoral au sud de Lima. Il remarqua aussi la diffusion iconographique du style de Tiwanaku, une cité en ruines à proximité du lac Titicaca, en Bolivie. Enfin, en Équateur, Jacinto Jijón y Caamaño effectua, au début des années 1910, des fouilles dans la région de Manabi, et donna un nom aux cultures autochtones qui avaient surgi avant l'occupation Inca du territoire. Ces noms sont importants car le cadre général dégagé par ces scientifiques a constitué la base de l'archéologie moderne.

La découverte au milieu du XXe siècle des techniques de datation par le carbone 14 par une équipe de l'université de Berkeley (Californie), marqua un tournant majeur dans l'archéologie. Les datations furent calculées de façon plus fine malgré un certain flou, car les analyses ne donnent pas d'année précise, seulement une ou plusieurs fourchettes statistiquement pertinentes. Des objets enfouis peuvent avoir été « contaminés » par d'autres vestiges, perturbant

ainsi le résultat. D'autres techniques fondées sur les analyses de plantes et de pollens fossiles et sur les données génétiques du paléo environnement sont venues en renfort pour explorer le passé avec plus de précision.

Récemment, une autre découverte qui n'a pour l'instant qu'une application ponctuelle en raison des coûts qu'elle implique, a bouleversé l'archéologie des régions forestières. Il s'agit du LIDAR (*light detection and ranging*). Il met au service de la science des lasers qui enregistrent les traits topographiques enfouis sous la végétation. Cette technique a déjà donné des résultats spectaculaires qui modifient les connaissances admises jusqu'ici sur certaines civilisations[1]. Des sites mayas de taille relativement modeste, comme Caracol, dans le Belize, se sont avérés avoir été des établissements urbains couvrant une superficie de 200 km^2 environ. Le laser a fait ressortir la disposition de très nombreux bâtiments, des terrasses agricoles, des constructions religieuses, des routes et des sentiers. Dans le bassin du lac de Pátzcuaro (Michoacán), à Angamuco, le LIDAR a fait émerger des centaines de groupes résidentiels enfouis sous la végétation. Au Nicaragua, dans la jungle de la Mosquitia, une très grande cité a été découverte en 2016 grâce à cette technique. Cette « Ciudad Blanca » serait la Xucutaco dont parle Hernán Cortés dans le récit de sa campagne au Honduras adressé à Charles Quint, une cité « dont on raconte des choses admirables, et même si on enlève la part de l'exagération, il semble qu'elle égale Mexico quant à la richesse, la grandeur et sa population nombreuse et raffinée[2] ». Le 12 décembre 2016, une dépêche guatémaltèque nous apprenait que l'équipe de l'archéologue Richard Hansen, toujours grâce à la technologie du LIDAR, avait fait ressortir des forêts du Petén (Guatemala), dans la vallée de El Mirador, un réseau de routes de plus de 240 km de long, probablement utilisé pour le transport de marchandises. Il s'agit d'une découverte unique qui fait de cette région (pour l'instant) la plus grande cité de la civilisation maya.

Il n'a pas été facile de se lancer dans cette synthèse sujette à de constantes révisions car les avancées de l'archéologie sont rapides. Il a fallu donc faire des choix et j'en assume la responsabilité. Il ne

s’agit pas dans cette première partie de faire une liste des aires culturelles anciennes, mais de présenter un aperçu en cinq volets : les origines des hommes et des civilisations, les trajets et les contacts entre les populations amérindiennes, les matrices culturelles des grandes civilisations préhispaniques, les civilisations et les guerres, pour conclure avec les deux célèbres empires préhispaniques, les Mexicas ou Aztèques et les Incas.

Malgré le progrès des connaissances archéologiques et anthropologiques dans ces domaines, la prudence s’impose car les certitudes d’aujourd’hui (ou les hypothèses) ne sont que des étapes dans la construction des savoirs. Les recherches archéologiques sont difficiles et coûteuses ; les intérêts politiques et les enjeux nationalistes constituent souvent des entraves à la connaissance, et les sites actuels ne représentent qu’une parcelle de ce passé lointain, une lucarne à travers laquelle nous pouvons donner un certain contour aux ombres du passé. Une des difficultés a été de transformer les séquences stratigraphiques en récit. Les logiques de l’archéologie ne sont ni celles de l’histoire ni celles de l’anthropologie. Certains auteurs donnent une chronologie calibrée, grâce à des techniques qui permettent de corriger les datations ; d’autres se réfèrent toujours à des dates absolues. De façon générale je continuerai à utiliser les vieilles notations qui ont été établies à partir de l’an 0 (Jésus Christ), ainsi que celles, quand elles sont disponibles, indiquées par le sigle BP (*Before Present*), sachant que le présent commence en 1950 et à rebours. Pour le lecteur profane, la date 1000 av. J.-C. correspond à 2950 BP[3].

Plusieurs auteurs font appel à l’ethnographie pour comprendre (ou entrevoir) la signification des objets matériels, avec toute la prudence qui s’impose dans cette analogie. C’est aussi ma position. Je ne pense pas – et j’assume ce point de vue que d’autres récusent – que les inventions culturelles soient infinies. Dans son livre le plus célèbre, *Tristes Tropiques*, Claude Lévi-Strauss évoquait de façon très claire ce qu’il entendait par « style ». L’ensemble des coutumes d’un peuple est marqué par un style ; elles forment des systèmes « qui n’existent pas en nombre illimité ». Et « les sociétés humaines comme les

individus – dans leurs jeux, leurs rêves ou leurs délires – ne créent jamais de façon absolue, mais se bornent à choisir certaines combinaisons dans un répertoire idéal »[4]. Lévi-Strauss a également eu recours aux analogies structurales pour interpréter un objet archéologique en fonction d'un récit mythique. Des archéologues, à leur tour, suggèrent des analogies entre le plan circulaire d'un village préhistorique de la côte équatorienne et la disposition particulière des maisons et de la place centrale propre aux Bororos du centre du Brésil[5]. Sans recours à l'ethnographie (un recours contrôlé, bien entendu), l'archéologie reste muette.

Faire le bilan des avancées archéologiques est donc une tâche vouée à un éternel recommencement, mais cela est propre à toute entreprise scientifique. En revanche, les biais idéologiques constituent une difficulté non négligeable, et il faut lire des dizaines de textes pour repérer les courants qui s'affrontent et se déchirent, en une véritable guerre clanique, à propos de certains thèmes. Ces luttes se focalisent sur un certain nombre de points, exacerbées par ce que l'on peut appeler l'orthodoxie académique (soutenue par une certaine idéologie, souvent de type nationaliste), face à ce qu'elle considère comme les *outsiders*, c'est-à-dire, des scientifiques qui luttent contre le courant. C'est la raison pour laquelle une place importante a été réservée aux théories sur le peuplement américain et à la question des expéditions transocéaniques.

Clovis, le site ou un site parmi d'autres ?

Quelles sont les origines des populations autochtones américaines ? Contrairement à l'Afrique, berceau de plusieurs espèces d'hominidés, l'Amérique fait figure d'un monde nouveau, où seul règne en maître *homo sapiens*. Dès le XVIe siècle la question de la provenance des Indiens fut soulevée par les religieux espagnols, qui s'interrogeaient du silence des textes bibliques à leur égard. Le jésuite José de Acosta rejeta l'explication hébraïque de l'origine des Indiens et avança une explication qui, dans ses grandes lignes, s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui. D'après lui, ils seraient arrivés

progressivement, profitant « de la contigüité » ou du « voisinage » des terres, pratiquant à certains moments l'art de la « navigation ». Ces migrations seraient survenues « il y a quelques milliers d'années ». Et Acosta précise que les premiers hommes asiatiques qui foulèrent le sol américain étaient des chasseurs, des hommes « sauvages » et non pas des gens de « république »[6].

Le Déluge reste le point de départ de la nouvelle humanité, aussi bien pour la Bible et l'Église que pour de très nombreux mythes amérindiens, qui peut-être gardent une mémoire de cette montée des eaux de plus de 100 m provoquée par la fonte des glaciers de l'Holocène. Cet épisode climatique eut lieu vers 10000 avant notre ère. La glaciation du Wisconsin, dans sa dernière phase, atteignit son pic vers 18000, asséchant la région située entre l'Asie et l'Amérique (aujourd'hui détroit de Béring) et laissant à découvert une large frange de terre de plus de 1 000 km de largeur, connue sous le nom de Béringia. Le Canada, le nord des États-Unis actuels et une partie du Midwest étaient recouverts d'une calotte de glace, qui se fendit autour de 12 000 entre les Laurentides et les Rocheuses, formant un corridor étroit.

Au début du XXe siècle, il était admis que la préhistoire américaine avait duré à peine 5 000 ans suivant les estimations de A. Hrdlicka (1928), un savant à la tête du département d'anthropologie physique du « National Museum » des États-Unis. Selon l'orthodoxie qu'il défendait, une seule vague migratoire avait traversé à pied l'isthme qui rattachait l'Amérique et l'Asie, avant que les eaux ne le recouvrissent. Avec leurs chiens, leurs tentes et leurs affaires sommaires, ces hordes de chasseurs s'engouffrèrent dans un continent vide, véritable pays de Cocagne peuplé d'une faune peu craintive et soumise, puisqu'aucun être humain ne l'avait menacée jusque-là. Ce tableau saisissant reproduit dans les livres d'histoire destinés aux écoliers fut ma première approche des Indiens d'Amérique.

Certains groupes de chasseurs s'arrêtèrent au pied des Montagnes Rocheuses et y restèrent ; d'autres poursuivirent leur marche en peuplant rapidement l'immense continent américain,

bousculant les longues étapes d'adaptation qui avaient caractérisé le développement des sociétés de l'Ancien Monde. Les tribus plus faibles furent repoussées dans les zones les plus défavorables. C'est pourquoi, toujours selon cette ancienne théorie, ces « impasses » géographiques (Terre de Feu, côte nord du Chili, Californie du Sud, Chaco) furent aussi considérées comme des « conservatoires » culturels archaïques. Mais ce scénario était faux.

La recherche archéologique ébranla l'autorité de Hrdlicka. Dans les années 1920, à l'extrême nord-est de New Mexico, les fouilles du site de Folsom mirent au jour une grande quantité d'outils de pierre ayant servi à massacrer des bisons d'une espèce disparue. Toujours à New Mexico mais à Clovis, situé plus au sud, des belles pointes bifaces et des nucléus furent trouvés dans des caches, laissés volontairement par les chasseurs préhistoriques, afin de les utiliser lors d'une nouvelle expédition. D'autres lieux secrets, s'étalant sur de grandes distances du nord-ouest au sud-est des États-Unis, et souvent associés à des sépultures humaines, seront découverts ultérieurement[7]. Ces deux chantiers furent les premiers ouverts en Amérique du Nord, selon des techniques scientifiques non contestées. Ils élargirent l'horizon préhistorique, qui remonta jusqu'en 11000 av. J.-C., introduisant dans le débat une nouvelle orthodoxie qui faisait de Clovis la première culture américaine.

Pendant des décennies le jalon temporel de Clovis ne fut pas contesté. Dans les années 1970, la date de 11500 devint l'horizon le plus ancien de la présence humaine en Amérique. Une date butoir qui s'imposa en dépit des nouvelles données de l'archéologie, notamment en Amérique du Sud. Le plus grand défi porté à cette théorie fut la mise au jour de Monte Verde, un site préhistorique de la baie d'Ancud, au sud du Chili. Sur la base de l'analyse de deux couches distinctes, on avança deux dates : celle de 33370 BP (avec une fourchette de 530 ans de variation) pour la plus ancienne (Monte Verde I) et celle de 13000 pour la plus récente. Monte Verde I fut laissé de côté par une majorité de chercheurs (mais pas à l'unanimité), car il bouleversait les estimations temporelles concernant les migrations. Non sans mal, Monte Verde II

fut accepté, ce qui relativisa l'importance de Clovis. En 2015, Tom Dillehay reprit son combat en faveur de l'ancienneté du site chilien sur la base de nouveaux éléments. Il put démontrer que les hommes de Monte Verde vivaient dans ce site et fabriquaient des outils il y a 18 500 ans, voire 19 000, relançant le débat des migrations sibériennes[8].

À plus de 10 000 km du Chili, l'abri de Meadowcroft, situé sur un affluent de l'Ohio, témoigne d'une occupation humaine s'étalant entre 14555 et 13995 BP. En Floride, à Page-Ladson site, dans le lit d'un fleuve, des outils de pierre et des restes de mastodonte ont été datés de 14550 BP[9]. D'autres sites pré-Clovis ont été mis au jour aussi bien aux États-Unis qu'en Amérique du Sud : au Brésil (Lapa do Boquete, Lapa dos Bichos, Santana do Riacho), sur le littoral du centre du Chili (Tagua Tagua), à Tibitó (Colombie) et à Taima-Taima au Venezuela[10].

Monte Verde ne fut donc pas le seul site à faire sauter le verrou de Clovis[11]. Le Brésil eut du mal à imposer son ancienneté. À Monte Alegre, sur la rive gauche de l'Amazone (entre Manaos et Belem), les vestiges archéologiques sont vieux de 11 000 ans. Dans la Sierra dos Carajás, la Gruta do Gavião témoigne d'une occupation vieille de 11 000 ans, et Lapa do Sol, dans le Mato Grosso, a été habitée dès 14500. Dans le Mato Grosso également, l'abri de Santa Elina révèla une industrie lithique associée à des os de *Glossotherium* (une espèce de paresseux géant disparue à une époque plus récente), attestant d'une installation humaine vieille de 25000 BP. À Cidade de Pedra, le long du rio Vermelho et en marge du Gran Pantanal, une véritable cité naturelle hérissée d'impressionnantes tours de grès, et une très grande quantité de peintures rupestres a été trouvée dans des abris datés d'environ 10000 BP. Les figures anthropomorphes, beaucoup moins nombreuses que les animales, montrent des hommes aux pieds et aux mains surdimensionnés, portant des parures de tête. L'occupation de ce site s'est poursuivie jusqu'en 800 BP[12]. Dans la forêt tropicale de Pedra Pintada, ainsi qu'à Lapa do Boquete, au Brésil, des chasseurs cueilleurs exploitaient les ressources forestières vers 12000 – 11000 BP.

Mais la datation la plus ancienne et qui fait controverse est l'abri de Toca de Boqueira et ses lignes tracées de peinture rouge, vieilles de 29 860 ans. Le parc da Serra da Capivara, dans le Piauí, étudié par Niède Guidon dès 1973, contient plus d'un millier de sites archéologiques avec des peintures rupestres, dont certaines ont été datées de plus de 35 000 ans, voire dans certains cas de 55 000 ans[13], une date extrême rejetée par une grande partie de la communauté scientifique. Pourtant, en 1985, en pleine orthodoxie Clovis, Lévi-Strauss proposait une évaluation raisonnable de 30 000 à 40 000 ans d'occupation humaine dans les Amériques, et ajoutait que « des voix autorisées » proposaient d'élargir cette fourchette à 70000 av. J.-C.[14]. Cette ancienneté pose toujours problème, mais Niède Guidon a continué à soutenir cette chronologie jusqu'à aujourd'hui. Précisons que l'ostracisme subi par cette recherche a eu pour conséquence d'écarter partiellement de la diffusion scientifique un art pariétal qui est un des plus remarquables de la préhistoire. Le Brésil pose problème effectivement aux idées reçues car la voie migratoire couramment admise, qui aurait débuté vers 12500 av. J.-C. ne peut pas rendre compte des sites plus anciens, notamment ceux du Mato Grosso[15].

Ailleurs, d'autres sites fragilisent l'hypothèse Clovis. Autour de 13000 BP, les peuples de l'Amérique du Sud étaient déjà adaptés à leur milieu. À Tibitó, dans le bassin de Bogotá (*sabana*), les vestiges lithiques sont typiques des chasseurs de petite faune. En Équateur et au Pérou, des populations de cueilleurs et de pêcheurs (Santa Elena, Las Vegas, Tacahuay et Quebrada Jaguay), qui vivaient sur le littoral du Pacifique vers 11000 BP, exploitaient les ressources de la mangrove et de la mer. Dans l'intervalle temporel entre 11000 et 10000 BP, des outils lithiques bifaces apparaissent en Patagonie jusqu'en Terre de Feu, dans la pampa au pied de Tandilia, et également en Uruguay. Enfin, au Chili central, à Tagua-Tagua, des pointes en os de poisson sont associées à une mégafaune disparue vers 10 000.

Signalons encore, pour compliquer le tableau préhistorique des Amériques, que des dates très anciennes concernant la

Mésoamérique ont été avancées par MacNeish et Nelken-Terner en 1983. Ces deux chercheurs ont soutenu l'existence d'une époque paléolithique qui pourrait remonter jusqu'au seuil de 40000 av. J.-C., et dont la durée s'est prolongée jusqu'en 9000 av. J.-C., date qui marque le début de l'époque archaïque selon la terminologie consacrée. Les traces paléolithiques sont peu nombreuses, mais elles existent. Certaines sont discutables, d'autres pas, comme un grattoir et un os travaillé difficiles à dater, qui pourraient remonter à 35000 BP. Des sites plus fiables ont été repérés au Mexique : à Tlapacoya vers 21700 av. J.-C., dans la vallée de Puebla (Tehuacan) ou Tamaulipas[16].

Même si on écarte pour l'instant les datations trop anciennes qui nécessitent d'être étayées par d'autres découvertes, l'archéologie récente de l'Amérique du Sud montre que Clovis n'est qu'une culture parmi d'autres, qu'il en existe de plus anciennes et que les voies de pénétration dans le sud du continent doivent être revues. Selon une autre hypothèse proposée en 1998 et fondée sur les similitudes technologiques frappantes entre les outils lithiques Clovis et ceux du Solutréen européen, des chercheurs ont soutenu la possibilité d'une traversée atlantique par un pont de glace unissant le Canada et le golfe de Gascogne[17]. Les sites de Cactus Hill (Virginie), Meadowcroft Rockshelter (Pennsylvanie) et Miles Point dans le Maryland marqueraient la transition entre les Solutréens, amenés à s'adapter à la vie marine lors du dernier pic de glaciation, et Clovis. On trouve également ces caches d'outils mentionnées précédemment.

Cette hypothèse reste très controversée pour l'heure et biaisée par des considérations idéologiques. L'homme de Kennwick, trouvé sur les rives du Columbia dans le Montana, et qui avait été frappé à la tête par un projectile, s'avéra, après plusieurs tests, d'origine Aïnou et non pas européenne – Walbert rappelle que les Aïnous du Japon ont beaucoup de traits européens, ce qui peut expliquer la méprise. Si l'hypothèse du pont de glace entre Bordeaux et l'Amérique est généralement écartée, l'homme de Kennwick montre en tout cas que les premiers Américains ont des origines différentes. Par ailleurs, la mégafaune de l'Amérique du Nord disparaît rapidement vers 11000

av. J.-C. Cette extinction a-t-elle été due aux chasseurs ? De nombreux archéologues considèrent que les armes primitives préhistoriques n'ont pas pu achever la disparition de ces animaux. On avance la possibilité que cette faune ait été exterminée par les parasites des chiens venus avec les humains[18]. Nous sommes donc devant un scénario épidémiologique qui se répétera dès la fin du XVe siècle sur les populations autochtones.

Une synthèse récente fait le point sur la culture Clovis à la lumière des derniers travaux archéologiques[19]. Les pointes foliacées typiques n'ont été trouvées sur aucun des sites paléolithiques de l'Alaska ou du nord-est de la Sibérie. Le fameux corridor interglaciaire a probablement été inhabitable vers 10000. Le site ne peut donc pas représenter le premier peuplement des Amériques, puisque l'on sait à présent que les deux continents ont été peuplés au moins un millénaire avant (en écartant pour l'instant les datations plus anciennes). Il s'agit donc d'un développement indépendant, d'une réponse particulière aux conditions environnementales nouvelles.

La linguistique historique est venue apporter son expertise au dossier du peuplement américain. Selon Johanna Nichols, la diversité des langues indigènes américaines plaide pour l'ancienneté des populations[20]. Le modèle de référence établi par Greenberg en 1987 affirmait que trois vagues migratoires caractérisées chacune par un stock linguistique commun avaient peuplé le continent. La plus ancienne, celle des Paléo-Américains, était associée à Clovis. La deuxième vague était celle des Na-Dene (Athapaskans), culturellement reliés à Béringia, et arrivés entre 10 000 et 7 000 avant notre ère. Enfin, une troisième vague, celle des Eskimo-Aléoutiens, dont les vestiges matériels sont présents dans le site d'Anangula, est arrivé vers la même époque et a repoussé les Na-Dene vers le sud, comme ceux-ci l'avaient fait auparavant avec les Paléo-Américains.

Qui étaient ces Paléo-Américains ? La plupart des américanistes ont contesté l'existence d'un groupe unique, ancêtre des Amérindiens (mais distinct des Athapaskans) et parlant une même langue. D'autre part, le modèle des trois vagues migratoires reste accroché à la date

butoir de Clovis. Au terme d'une longue et passionnante analyse qui prend en compte des paramètres géographiques, démographiques, économiques pour expliquer la diversité faible ou complexe des langues, Nichols parvient à la conclusion que la différenciation interne des langues n'a pas pu se produire en un laps de temps aussi bref que celui encadré par Clovis. Elle rappelle que la chronologie standard de Clovis fut établie à une époque où l'on attribuait aux Sapiens une ancienneté qui ne dépassait guère le seuil de 40 000 ans ; l'on ignorait aussi que le peuplement de la Nouvelle-Guinée s'était fait par voie maritime à l'horizon 40000 BP, et l'on n'avait pas encore découvert Monte Verde. Nichols propose pour le peuplement du continent et la diversification des langues des dates comprises entre 20 000 et 40000 BP. Si les Paléo-Américains sont originaires d'une seule souche linguistique, celle-ci serait au moins vieille de 50 000 ans. S'il ne s'agit pas d'un seul stock, la diversification n'a pas pu avoir lieu après 20000. Par conséquent, le Nouveau Monde a été peuplé depuis des dizaines de millénaires. Ce peuplement a dû concerner des groupes ayant en moyenne 850 individus, ce qui correspond aux normes arctiques sibériennes ou américaines, au-delà ou en deçà desquelles la survie est menacée. Car du point de vue linguistique, aucun isolat ne peut subsister avec une population inférieure à 900 individus[21].

Les gènes des ancêtres

La génétique intervient à son tour dans le débat sur les origines de l'homme américain. Présentons sommairement les notions mobilisées par cette science[22]. Les cellules, comme on le sait, contiennent dans leur noyau l'ADN formé de 46 parties distinctes, les chromosomes. Il y a 23 paires de chromosomes, dont une paire déterminant le sexe. Le chromosome Y est transmis de père en fils mâle, de génération en génération. Pour le désigner, on utilise le sigle Y-DNA. Dans l'ADN des mitochondries de l'ovocyte, le chromosome X, connu sous la forme de mtDNA, est transmis de mère en fille uniquement, de telle sorte qu'un enfant mâle hérite du mtDNA de sa mère mais *ne le*

transmet pas à son descendant, qui hérite celui de sa propre mère. Des mutations du chromosome Y se produisent à des intervalles de plusieurs dizaines de milliers d'années. Les lignées issues de ces mutations forment des « haplogroupes » (appelés aussi « lignages ») ; l'humanité en compte environ 25, auxquels on a donné, pour les distinguer, des lettres, A, B, C, etc. Des mutations mineures surviennent également et sont indiquées par un indice A_1, A_2, etc. En génétique des populations on étudie les haplogroupes du chromosome Y mais aussi ceux de l'ADN mitochondrial. Ces deux sources sont importantes pour retracer des lignées de plusieurs dizaines de milliers d'années mais ne représentent qu'une petite part de l'héritage ancestral de l'humanité.

Que nous apporte la génétique sur la question du peuplement américain ? Résumons les conclusions récentes obtenues par les analyses des haplogroupes Y-DNA et mtDNA. Selon des études effectuées en 2004, la migration initiale partit de la Sibérie du Sud et pénétra dans le Nouveau Monde entre 20000 et 14000 BP, en suivant probablement une route côtière. Une deuxième migration, partie elle aussi de Sibérie, emprunta la voie terrestre de Béringia. Après le dernier pic glaciaire, des populations remontèrent vers le nord et donnèrent naissance aux Na-Denes, aux Aléoutiens et aux Eskimos. Contrairement à une idée reçue, les fouilles du site archéologique de Yana ont prouvé que les Sibériens vivaient dans la zone arctique vers 30000 BP, c'est-à-dire bien avant le pic glaciaire. Une migration première vers l'Amérique à cette époque reculée est donc possible[23].

En 2005, une étude collective analysa un échantillon de mtDNA prélevé sur 531 individus choisis parmi les derniers chasseurs sibériens[24]. Les résultats montrèrent que tous appartenaient au même patrimoine génétique que les ancêtres des Paléo-Amérindiens. Plus encore, l'haplogroupe B_1, qui est le plus proche du B_2 amérindien, est présent dans la population sibérienne depuis la vallée de l'Ob jusqu'au Haut Iénisei. Les ancêtres immédiats des migrants de Béringia ont également une origine commune avec des populations altaïques et celles du bas Amour de la région de Okhotsk (au sud de Kamchatka), contrairement aux résultats obtenus par une étude plus

ancienne[25]. Pour ces chercheurs, les conditions environnementales permettant de passer en Amérique ont existé un peu avant 30 000 BP et en 13 000, lorsque plusieurs aires de Béringia et de Sibérie ont été libérées des glaces (ils rejoignent donc les hypothèses de Schurr). Parallèlement, les ancêtres des premiers Américains ont pu migrer vers le sud, le long de la côte pacifique, par les canaux des archipels de l'Alaska ou de la côte du Nord-Ouest, à une époque où le continent « restait inhospitalier à l'intérieur ». L'affinité entre les Sibériens du Sud et les Amérindiens s'appuie sur des preuves dentaires et génétiques. En guise de conclusion, les auteurs signalent que les lignages mtDNA (A_1, B_1, C_1 et D_1) des progéniteurs des Paléo-Américains sont le produit hybride de différents groupes ayant migré en Béringia *à des époques différentes* et *par des routes différentes*. En somme, il y aurait deux populations ancestrales : l'une est celle de la majorité des populations sibériennes et américaines ; l'autre, moins répandue, aurait des origines en Asie centrale, orientale et sud-orientale, ce qui relance le débat sur le foyer des ancêtres des Amérindiens. Une information archéologique rapportée dans la section scientifique du journal *The Siberian Times*, le 19 août 2016, porte sur la mise au jour d'une sépulture vieille de 4 500 ans concernant une femme de haut rang selon les très nombreuses offrandes qui l'accompagnent. Elle avait été enterrée avec un enfant, appartenant à la culture Okunev, le « groupe ethnique le plus étroitement apparenté aux *Native Americans* ». Il s'agit d'un très grand site dont la population, à plusieurs indices, semble originaire du Kazakhstan[26].

En 2010, les travaux des équipes de Torroni et d'Arnaiz Villena[27] sur les haplogroupes ont apporté d'autres preuves : les populations Athapaskan du Canada (les Na-Denes cités plus haut) ont échangé leurs gènes avec les insulaires du Pacifique, y compris les Australiens de l'Est, et avec les Sibériens. Béringia n'a pas été la seule voie d'entrée des populations asiatiques en Amérique. Les auteurs considèrent probable la contribution des voyages maritimes du Pacifique entrepris par des populations ayant un même profil génétique et vont jusqu'à proposer la possibilité d'un mouvement

inverse (Amérique-Asie-Océanie). En troisième lieu, les « Amérindiens » (ou leurs ancêtres Paléo-Américains), présentent des marqueurs génétiques non sexués partagés par la majorité des nations, y compris les Athapaskans, et les insulaires du Pacifique, les Australiens de l'Est et les Sibériens. Des haplotypes spécifiques amérindiens se trouvent dans des isolats. Il n'existe pas de corrélation entre gènes et langues (mais il s'agit d'une mauvaise lecture de Nichols). En guise de conclusion, les auteurs de cette recherche infirment eux aussi le modèle des trois vagues migratoires du peuplement américain et proposent une voie d'entrée alternative le long de la côte pacifique.

Pour sérieuse que soit la méthode génétique, elle a ses limites. Rebecca Cann[28], biologiste elle-même, signale un des problèmes majeurs que posent ces analyses (dont seules les plus importantes ont été rapportées ici), à savoir le choix des échantillons. Comment peut-on comparer des populations actuelles avec celles de la Préhistoire ? Dans les Amériques, les peuples natifs sont le résultat d'une sélection brutale consécutive à la baisse démographique du XVIe siècle ; elles sont aussi le produit de nombreux métissages, même quand les contemporains auprès desquels on prélève les échantillons d'ADN affirment être d'une souche « pure » (comme j'ai pu le constater sur le terrain). Toujours selon Cann, les différences que montrent les marqueurs entre le nord de l'Amérique et le sud du continent peuvent provenir de mutations survenues au cours de la stagnation dans les deux goulots d'étranglement que sont Béring et l'isthme de Panama. Est-ce que tous les ancêtres des Amérindiens ont été des Sibériens ? En tout cas, ceux qui ont servi à la construction des analyses génétiques sont dépourvus de l'haplogroupe B, présent chez les Amérindiens du Sud, les insulaires du Pacifique et les Indonésiens. Le lignage B serait donc arrivé dans une dernière migration. Mais il est présent dans une momie du Colorado datant de 8000 BP. De nouvelles recherches ont permis de trouver également cet haplogroupe en Argentine.

Théoriquement, n'importe quel groupe aurait pu pénétrer en Amérique à partir de 100000 BP par différentes voies : en suivant le

corridor Alberta, entre les Rocheuses et la baie de Hudson, dégagé des glaciers entre 65000 et 13500 BP, et de préférence entre 40000 et 30000. Il y reste encore la possibilité que l'haplogroupe B, formé vers 30000, ait été porté par une migration côtière transpacifique. Mais là une autre difficulté se dresse, puisque le complexe Lapita qui a donné lieu à l'expansion des Austronésiens en Polynésie n'a que 6 000 ans d'existence…

Crânes et squelettes

Malheureusement on ne dispose que d'un enterrement Clovis exploitable, celui d'Anzick, dans le Montana, découvert en 1968. Le squelette était celui d'un enfant, couché sous une centaine d'outils lithiques et des fragments osseux d'élans[29]. Il a permis d'analyser un des rares mtDNA prélevés sur un homme préhistorique, qui est toujours présent dans la population actuelle du littoral Pacifique nord et sud. Curieusement cet ADN montre moins d'affinités génétiques avec les sept populations nord-américaines du Canada et de l'Arctique (échantillon Shields) qu'avec les populations d'Amérique centrale et d'Amérique du Sud. Ce qui pourrait indiquer soit une diversification des deux groupes tout juste avant Clovis, soit une appartenance de l'homme d'Anzick aux deux grands groupes.

Les études morphologiques des crânes préhistoriques ont montré des différences entre les Paléo-Américains et les populations archaïques vivant autour de 7000 BP. Les variations sont assez fortes pour ne pas être prises en compte[30]. La morphologie des crânes *Sapiens* distingue deux groupes : l'un regroupe les Africains et les Australo-Mélanésiens ; l'autre est commun aux Asiatiques, aux Européens et aux Amérindiens. Entre 1835 et 1843, le naturaliste Peter W. Lund explora les grottes de Lagoa Santa (Minas Gerais) et trouva des restes humains dont des crânes de morphologie totalement différente de celle des Amérindiens contemporains. L'anthropologue Ten Kate décrivit l'arcade sourcilière forte, l'occiput saillant des hommes de Lagoa Santa et les compara avec les Papous et les crânes que lui-même avait trouvés en Basse

Californie[31]. Les crânes furent également comparés à ceux des Botocudos, un groupe du Brésil central exterminé au XIXe siècle. Dans les années 1970, toujours à Lagoa Santa, les restes d'une femme, surnommée Luzia (il ne s'agit pas d'une Australopithèque comme son homonyme africaine mais d'une Sapiens), furent exhumés. Elle aurait vécu vers 11000 av. J.-C. et appartenait au type australoïde, voire africain, ce qui relançait le débat du peuplement américain, dominé à cette époque par la prééminence de Clovis et des vagues sibériennes.

Peu d'années plus tard cette question fut reprise par une équipe de chercheurs spécialistes du Brésil, dont Walter Neves, qui avait étudié Luzia[32]. En effet le Brésil central avait une population paléo-américaine différente de celle, asiatique, de la plupart des groupes indigènes des Amériques. Loin du Brésil, dans la sabana de Bogotá, les restes humains mis au jour appartiennent aussi à ce groupe paléo-américain. Les Paléo-Brésiliens et les Paléo-Colombiens ont donc un patrimoine commun. La morphologie asiatique n'apparaît en Amérique du Sud que très tard, vers 6000 BP, ce qui correspond à la période archaïque ou adaptative. Ces Paléo-Américains ont d'abord coexisté avec les Amérindiens d'origine asiatique, puis les Amérindiens sont devenus progressivement hégémoniques, mais les Paléo-Américains ont survécu jusqu'au XIXe siècle, aussi bien en Mésoamérique qu'en Amérique du Sud. Ces recherches approfondies sur la morphologie crânienne montrent que les Paléo-Américains ne sont pas les ancêtres des Amérindiens, comme on l'avait trop vite affirmé. Elles ouvrent également la question des voies d'entrée sur le continent américain.

Sur ce terrain mouvant, une démonstration infirme la précédente, et l'exploration de ces théories (fragilisées par les échantillons limités) est faite d'avancées et de reculs. Certains reviennent à la théorie des trois vagues et à la rapidité des déplacements qui en quelques siècles auraient développé l'agriculture en Mésoamérique[33]. Un retour prudent à l'orthodoxie ? Un recul certain, en tout cas, par rapport à l'analyse de Nichols concernant le temps long de la domestication des

plantes et de l’émergence de l’agriculture, sur des bases comparatives solides[34].

Béringia et le Pacifique

La région arctique et subarctique a attiré très tôt l’attention des anthropologues. Tout d’abord en raison de l’importance accordée à Béringia dans le peuplement de l’Amérique. Puis parce que les Eskimos ont effectué des déplacements intercontinentaux depuis des millénaires et ont développé des capacités remarquables d’adaptation à un milieu des plus inhospitaliers. Enfin parce que les adaptations au milieu marin posent un défi à l’anthropologie dans la mesure où elles ont, dans certains cas, favorisé l’émergence d’une stratification sociale, un trait attribué traditionnellement au développement de l’agriculture et à la vie sédentaire. Au début du XXe siècle, Waldemar Bogoras rédigea deux monographies sur les Chukchi, un peuple paléo-sibérien vivant à proximité du détroit de Béring, dans la Kolyma. L’une mettait l’accent sur le chamanisme et indiquait que les traditions de ce peuple étaient proches de celles des ethnies sibériennes Yukaghir, Kamchadal et probablement Koryak ainsi que de celles des tribus de la côte nord-ouest de l’Amérique du Nord. Pour les Chukchi comme pour les indigènes de la côte nord-ouest, le corbeau (*Raven*) est le créateur de l’homme et du monde ; il apporte la lumière (il s’agit des luminaires du soleil, la lune et les étoiles), remplit les lacs et les rivières et vit sur terre avec les autres animaux. Comme beaucoup de héros civilisateurs, Raven est un « transformateur » et un « décepteur ». L’oiseau-tonnerre, très important dans la mythologie de la côte nord-ouest, est selon certaines versions le fils du Corbeau Raven. La seconde monographie, publiée en 1902, rapportait les textes des mythes suivis d’un essai comparatif[35].

Raven est également un héros chez les Tlingits de l’Alaska, des pêcheurs de saumon et chasseurs de mammifères marins, dont le territoire s’étendait entre les parallèles 55° et 60°, incluant les îles rocailleuses de l’archipel Alexandre. Le motif du « dénicheur

d'oiseaux » (un mythe fondamental du centre du Brésil qui sert de point de départ aux quatre volumes de Claude Lévi-Strauss sur la mythologie amérindienne) est présent également chez les peuples Yurok, sous la forme du Vieillard d'Outre-Océan, une sorte de démiurge lubrique, qui règne dans les mers subarctiques. C'est lui qui envoie son fils sur le sommet d'un arbre afin de dénicher des oisillons. Le fils de ce démiurge est le maître de tous les coquillages du monde et, pour se venger de son père, il les emporte avec lui. Il s'agit de coquillages *dentalia* qui servent dans toute la région à faire des parures et qui jouent aussi le rôle de monnaie[36].

Béringia était une vaste région allant du Lena (Sibérie) jusqu'au bassin du Mackenzie, en territoire du Yukon. Cet isthme de 1 000 km de large environ, unissant les deux continents, était consolidé depuis la dernière glaciation (27000 BP) et se maintint jusqu'en 11000 BP. La fermeture la plus significative de la mer a peut-être eu lieu lorsque le faible niveau des eaux dû à la dernière glaciation (entre 30000 et 17000 avant notre ère) l'a asséchée, permettant aux humains d'arriver pour la première fois à pied sec ; la montée des eaux n'a commencé qu'à partir de 15000 BP[37]. Nous retrouvons cet horizon de 30000 BP qui peine à s'imposer malgré les preuves génétiques, archéologiques, anthropologiques et linguistiques. À la lumière des recherches les plus récentes, le site le plus ancien de l'Amérique du Nord est Bluefish Caves. Ses cavernes avaient été fouillées entre 1987 et 1997 par les Canadiens et les datations avaient été prises avec précaution car elles avançaient la date extrême de 24000.

De nouveaux chantiers confirment cette ancienneté et la repoussent à 24800 BP, à partir des os de mammifères, des entailles, des outils lithiques. Dans la zone orientale de Béringia, une petite population piégée par la glaciation aurait donc vécu en vase clos depuis ces temps reculés[38]. À une époque plus récente, vers 11600 à 10000 BP, l'archéologie a montré la fabrication de pointes de projectiles plus massives que celles de Clovis, dans le site spectaculaire de Mesa au nord de Brooks Range, en Alaska. Ce plateau qui domine l'horizon était probablement un poste de guet des chasseurs de caribous. La tradition de Mesa est antérieure à Clovis

de plus d’un millier d’années. On retrouve des outils comparables à Agate Basin, contemporain de Clovis, mais aussi sur la côte du Venezuela, à Taima-Taima, et à Monte Verde, au Chili, deux sites bien plus anciens qui posent, encore une fois, le problème des voies de migration[39].

Comment les nouveaux arrivés en Alaska auraient pu franchir le mur dressé des énormes glaciers qui recouvraient les Laurentides et les Rocheuses en 13000 ? Même si en 11 500 un corridor s’était ouvert entre ces deux masses de glace, la voie côtière était déjà dégagée et bien plus praticable. Les migrants auraient-ils pu survivre aux catastrophes géologiques consécutives au dégel progressif, comme celle provoquée par la rupture des eaux d’un lac qui inonda la vallée du Columbia en 13500 ? La route la plus vraisemblable empruntée par les migrations asiatiques est celle qui longe le littoral du Pacifique. Elle implique un renversement du paradigme du corridor terrestre, qui a dominé le débat sur le peuplement.

Les premiers habitants de l’Amérique ont vécu principalement de mammifères marins, de poissons et de coquillages, la chasse étant une activité secondaire[40]. Dans l’extrême sud du Pérou actuel (Tacna), le site de Quebrada de los Burros, au nord du désert de l’Atacama, l’un des plus arides du monde, montre une longue présence humaine depuis 11650 BP jusqu’en 3391[41]. Elle a été possible grâce à la très riche diversité marine du courant de Humboldt – en dépit des fortes variations climatiques dues aux oscillations du Niño. Des dépôts très anciens ont livré des têtes de harpons détachables et des vestiges de fibres ayant servi à confectionner des filets, des nasses, « voire des sortes de radeaux ». La voie la plus vraisemblable d’arrivée de ces hommes est celle du littoral, soit par une route terrestre côtière, soit par cabotage. Enfin, le squelette de l’homme adulte de Quebrada de los Burros est un des plus anciens restes humains de la côte pacifique, à peine plus récent que l’homme de Paiján, au Pérou, vieux de 11 886 années et de celui de Acha, au Chili (10 084 années)[42].

La voie maritime n’infirme pas l’origine asiatique des populations américaines. On sait que le fer d’origine eurasienne a effectivement

pénétré en Alaska et sur la côte nord-ouest avant la conquête du continent au XVIe siècle. Le cas des Eskimos-Inuits est intéressant à cause des contacts que ces peuples ont maintenus avec d'autres continents. Dans les temps préhistoriques plus récents, l'extrême nord du continent américain fut occupé par trois populations distinctes : les premiers ont été les Saqqaqs, des chasseurs de caribous et de phoques, vers 3000 av. J.-C. Les Dorsets arrivèrent en Alaska entre 1000 et 1500 avant notre ère, et les Thulé, beaucoup plus récents, ancêtres des actuels Inuits, chassaient la baleine il y a un millier d'années. Les travaux de génétique menés par Maanasa Raghavan ont montré que les Saqqaqs et les Dorset appartenaient à un même lignage paléo-eskimo qui vécut dans la région plus de 4 000 ans, entre 3000 av. J.-C. et 1300 de notre ère. Les Paléo-Eskimos sont génétiquement différents des *Native Americans* et des Inuits. Nous sommes donc en présence non pas de trois vagues migratoires mais de quatre : les Amérindiens, les Na Dene athapaskans (ancêtres des *Native Americans*), les Paléo-Eskimos et les Néo-Eskimos Thulés[43]. Reste l'énigme posée par les Paléo-Américains du sud du continent.

Les Paléo-Eskimos ont constitué des sociétés de petite taille qui ne dépassaient pas les 3 000 individus. La culture Dorset s'étendait depuis l'île Victoria jusqu'en Terre-Neuve, et d'Ellesmere au Groenland dans le nord. La « tradition Thulé » a fleuri autour de Béring et de l'Alaska septentrionale. Le site le plus ancien trouvé jusque-là date de 900 ap. J.-C. Vers le XIVe siècle, les ancêtres des Inuits actuels occupèrent le territoire des Dorsets. On suppose que les Thulés acquirent le fer des Dorsets, et qu'ils auraient migré vers l'ouest pour accéder directement aux gisements. Sur la base de la similitude de plusieurs objets, on pensa que les deux peuples avaient été en contact et les plus anciens auraient transmis leurs techniques et leur style. En fait, l'analyse au carbone 14 a montré de façon claire l'inexistence de contacts entre les deux peuples. La similitude de la culture matérielle s'explique par le pillage, par les Thulés, des sites abandonnés par les Dorsets. Cet exemple montre qu'il est difficile de

déduire des contacts réels entre deux peuples sur la seule base de la distribution de la culture matérielle[44].

Les données génétiques indiquent des connexions entre les premières populations d'Amérique et les Aïnous, dont les embarcations sillonnaient l'archipel des Kouriles, un trait d'union entre le Japon et les peuples du Kamchatka. La bifurcation de la souche américaine à partir des Asiatiques ancestraux se serait produite entre 20000 et 35000 BP. La migration serait donc antérieure au dernier pic glaciaire. Ces trajets ont été attestés par des documents manuscrits japonais au moins depuis le XVe siècle[45]. Les premières expéditions russes dans le Kamchatka furent menées par les Cosaques au milieu du XVIIe siècle, et Semen Dejnev fut le premier sujet du tsar à longer les côtes sibériennes jusqu'au détroit, qui pour l'heure n'avait pas encore été « découvert ». Dejnev ne fit pas non plus la liaison entre le littoral brumeux et la proximité des côtes de l'Amérique[46]. D'ailleurs, le Kamchatka n'était une région des confins que pour les Russes, puisque dès le Paléolithique supérieur les peuples qui l'habitaient avaient établi des relations avec les chasseurs de l'Alaska et du Yukon. En fait, une « tradition béringienne » lithique de microlames unissait au moins dès 12000 BP la Sibérie, le Japon et l'Alaska. En somme, le Kamchatka a été un carrefour de cultures. Cette tradition des microlames est d'ailleurs signalée par Bever, qui donne une autre chronologie pour l'apparition de ces outils en Asie du Nord-Est[47].

Les similitudes entre les Aïnous, les Kamchadals, les Chukchis, les Eskimos Yupik, les Aléoutiens, les Tlingits et les Kwakiutls suggèrent une appartenance commune à une aire culturelle qui s'étend à partir du 40° parallèle N., incluant le nord du Japon, le nord de la Californie et les archipels, jusqu'au détroit de Béring, sur le 66° parallèle. Une région qui, comme on le sait, était en grande partie terrestre autour de 11000 av. J.-C. D'ailleurs, le site d'Anangula, dans une petite île des Aléoutiens, a révélé des outils lithiques datés entre 8000 et 8500 BP. En Colombie britannique, l'île de Triquet (aire des Kwakiutl-Bella-Coola modernes) était déjà habitée il y a 14 000 ans. En mars 2017, des fouilles successives ont abouti à la découverte de squelettes de mammifères marins, d'instruments en bois pour la

pêche, un dispositif pour faire du feu et un propulseur, ainsi que les restes d'un ancien village. Comme le niveau de la mer autour de Triquet est resté quasiment stable, on peut affirmer que l'accès n'a pu être possible que par voie maritime[48]. Il est intéressant d'ajouter que la tradition orale des insulaires affirme que l'île fut un refuge pour leurs ancêtres car les glaces ne la recouvrirent pas.

La navigation dans le Pacifique était pratiquée depuis des temps très anciens. On sait aujourd'hui que des voyages maritimes du sud-est asiatique vers les îles occidentales de Mélanésie et l'archipel de Ryukyu ont eu lieu autour de 40 000 ans. Lors du pic maximum de la glaciation, ces expéditions colonisatrices atteignirent l'archipel des Kouriles. Elles suivaient les forêts de varech, très nourricières, présentes à Ryukyu en 35000 BP, et qui longeaient les Kouriles, l'île du Prince-de-Galles, l'île de la Reine Charlotte et l'île de San Miguel dans le Channel de Californie, où l'on trouve une grande concentration d'ormeaux. Sur la « route du varech » se trouvent également l'île de Cedros (Basse Californie) comme l'attestent les vestiges archéologiques de 11000 BP, ainsi que Quebrada Jaguay (13000 BP) et Quebrada Tacahuay (12700 BP), au sud du Pérou, ou encore Monte Verde (14500 BP ou davantage comme le montrent les découvertes récentes).

D'autres niches écologiques côtières ont été très attractives, comme les estuaires, envahis par la remontée saisonnière des saumons, ou les colonies d'oiseaux marins que l'on trouve sur les côtes américaines du Pacifique[49]. Alors que les migrations terrestres de Béringia dans l'Amérique du Sud se sont heurtées à des barrières de glace, des fleuves à traverser, des déserts et des cols, la colonisation côtière était plus facile. Comme toujours la preuve définitive est difficile à obtenir, d'autant plus que les oscillations du niveau de la mer ont submergé des sites éventuels. On admet que des contacts ont été probables entre les Tlingits du sud de l'Alaska, les Chinois et les Japonais, bien avant la découverte officielle de l'Alaska et des Tlingits par les Russes en 1741[50].

Le problème de l'adaptation maritime a été posé récemment de façon comparative, incluant les régions côtières faites de fjords, îlots,

rochers et archipels caractéristiques de la Scandinavie, de la côte nord-ouest et de la Patagonie[51]. Des régions découpées (on peut dire « ciselées »), dès la fin du Paléolithique et le début de l'Holocène, par la montée des eaux et les effets isostasiques[52]. On distingue l'adaptation maritime de l'adaptation marine. La première concerne l'exploitation des ressources du littoral : collecte d'œufs, de crabes, de mollusques et de coquillages, abattage des mammifères marins groupés dans les colonies, pièges à poissons et, dans les régions arctiques, pêche à travers un trou fait dans la glace. Les relations marines ont lieu en haute mer et exigent la construction de bateaux. En archéologie, ces relations marines sont indiquées par une occupation fréquente des îles.

La région circum-arctique a son pendant écologique dans l'extrême sud du continent, en Patagonie et en Terre de Feu, considéré comme le « bout du monde », le terminus d'une très longue et difficile migration. Du point de vue préhistorique la région sub-antarctique correspond seulement aux régions situées au sud du 50° parallèle[53]. Aucun peuplement humain n'a été possible dans le continent Antarctique avant que les inventions technologiques modernes ne le permettent, et cela sous des conditions particulières. Le cul-de-sac méridional n'est pourtant pas une aire condamnée à la marginalité extrême. L'adaptation à cet habitat, contrairement à ce qui s'est passé dans la région arctique, où la masse continentale est beaucoup plus grande et les ressources forestières et haleutiques considérables, serait caractérisée par une absence de stratification sociale et la permanence des traditions à travers les millénaires. Selon les résultats de l'archéologie, à peu près à la même époque que Monte Verde, des chasseurs terrestres venus du nord de la Patagonie étaient établis à l'extrémité du continent il y a 12 000 ans. Ces chasseurs se seraient adaptés à l'environnement marin de la Terre de Feu[54].

D'autres sites de la côte pacifique, au Pérou et dans le nord du Chili, plaident pour une occupation très ancienne de populations vivant de ressources halieutiques. Ces peuples auraient pu s'établir dans différents points de la côte par cabotage. Mais ces déplacements

sont plus complexes. En fait, la navigation en haute mer pratiquée par des marins chevronnés dans une région très difficile, même pour les grands voiliers espagnols, anglais et autres, est attestée par l'occupation d'îles lointaines au large du Chili comme Mocha, peuplée il y a environ 4 000 ans, Chiloé, il y a probablement 5 000 ans, la grande Guaiteca, à peu près à la même date, et le site de Madre de Dios, dans l'Archipel Ouest, dans le 50° parallèle, où une sépulture datant de 4 500 ans a été dégagée, et au-delà, les îles d'Englefield et de Navarino de la Terre de Feu et celles autour du Cap Horn, qui ont toutes des vestiges anciens. Pour Dominique Legoupil, les archipels de l'ouest méridional du Chili, entre Chiloé et le détroit, encore très mal étudiés, devraient fournir la clé de cette expansion maritime. En effet ce labyrinthe d'archipels de près de 1 000 km est inaccessible depuis les pampas de la Patagonie recouvertes par des glaciers. Cette circulation maritime qui aurait emprunté une direction nord-sud, difficile à reconstituer pour le Chili central où seuls quelques sites archéologiques ont été mis au jour ; elle est incontestable à partir de Mocha. Piedra Azul, à Puerto Montt, a une ancienneté de 6 400-5 400 ans, et Puente Quilo et Yalad, à Chiloé, sont vieux de 5 500 ans environ[55].

La recherche archéologique de la zone comprise entre le détroit de Beagle et le Cap Horn a fourni la preuve de l'existence de relations maritimes très anciennes apparues vers 5400 av. J.-C. (site Túnel 1)[56]. La présence d'autres sites très nombreux autour de l'horizon 5000 av. J.-C. montre les liens qui unissaient les populations vivant entre le canal Beagle, l'île de Navarino, le détroit de Magellan et Seno. Un facteur intéressant est que cette aire d'échanges se trouve à la charnière des plaines ou pampas et des fjords. Cette proximité est fondamentale car elle fournit du bois et de l'écorce pour la construction de canoës. Ces adaptations se sont donc produites durant l'Holocène moyen, qui a ouvert un environnement nouveau, dans les zones d'interface avec les chasseurs des plaines[57]. Cela semble avoir été le cas dans la région de Puerto Montt. À cet extrême Sud appartient évidemment Monte Verde.

Sur la côte nord du Chili (à la frontière actuelle avec le Pérou), le site de Acha, près d'Arica, est une des plus anciennes occupations humaines. On y a de nombreux artefacts associés à la pêche, mais aussi des restes de camélidés qui montrent bien les relations entre ces pêcheurs et les peuples des Hautes Terres. Toutefois, ce qui est plus surprenant, ce sont les momies humaines, enveloppées dans des nattes de joncs et qui remontent à 6 000 ans av. J.-C. La pratique de la momification est typique de la région andine, le site le plus célèbre étant à Paracas (sud du Pérou). Cependant, les origines de cette tradition se situent plus au sud et bien plus tôt, dans le littoral aride du Chili, à Chinchorro, où le salpêtre a favorisé la conservation des corps[58].

En Amérique centrale et au Mexique, très peu d'études portaient sur le littoral pacifique. D'où l'intérêt des fouilles menées par Voorhies et son équipe sur la côte ouest mexicaine, dans le Chiapas, à quelques kilomètres de la frontière avec le Guatemala[59]. Chantuto s'épanouit entre 6000 et 5000 av. J.-C., mais reste un lieu d'occupation jusqu'en 600 de notre ère. On a trouvé des restes dans les différents tertres de mollusques de mangrove. Les premiers groupes Chantuto étaient des chasseurs collecteurs semi-nomades. Le site est un foyer d'activités organisées autour des coquillages issus des marais et mangroves. Il s'est constitué vers 7500 av. J.-C., autour d'une lagune (habitat de ces coquillages), entouré d'une forêt tropicale. À un moment compris entre 6000 et 5500 av. J.-C., les coquillages sont remplacés par des objets qui indiquent l'apparition de l'agriculture et du maïs (phytolithes, tessons, fragments de mortiers et d'obsidienne).

Navigations trans-Pacifique : quelques hypothèses

L'océan Pacifique, malgré son immensité, fut le premier à être navigué sur de longues distances. L'Australie fut peuplée par voie maritime vers 55000 av. J.-C. à partir de l'Asie du Sud-Est. Les premières migrations des Austronésiens aux îles Salomon datent de 26000 av. J.-C. Mais ce n'est qu'en 6000 avant notre ère que le

niveau de la mer correspond à celui des temps présents. Grâce à la poterie (dont la décoration est particulière), on peut retracer les migrations Lapita à partir de 1600 av. J.-C. Elles atteignent Fidji, Tonga, Samoa, Futuna et Wallis en 1000 av. J.-C. La trace des Lapita disparaît vers 400 av. J.-C. Les premiers sites des Marquises datent de 300-600 de notre ère ; entre 400 et 800, il y a des vestiges archéologiques à Hawaï, Rapa Nui (Pâques) et Aoteroa (Nouvelle-Zélande). Vers 1100, une nouvelle migration venue de Mélanésie sillonne le Pacifique et occupe le triangle formé par la Nouvelle-Zélande, Hawaï et Pâques. Ces deux grandes migrations sont séparées par un véritable « trou noir archéologique[60] ».

S'il est un sujet difficile à aborder, c'est bien celui-là. S'il est ancien, il a pris dans les années 1950 une autre ampleur grâce à Thor Heyerdahl et son célèbre Kon-Tiki, un radeau construit selon des techniques préhispaniques qui le mena de la côte péruvienne aux Tuamotu en 1947. Les déductions qu'il en tira se sont avérées fausses, puisque Heyerdahl postulait que le peuplement de l'Océanie avait eu lieu depuis la côte péruvienne, ce qui n'a pas été prouvé. Dans son étude très poussée de la culture de l'île de Pâques, rarement citée, il apportait, à l'appui de sa thèse, des arguments issus de la tradition orale, comme le fera au XXIe siècle Serge Dunis. La population primitive de ces îles serait arrivée par l'est, 57 générations plus tôt, c'est-à-dire vers 450 de notre ère[61]. D'autres arguments plus convaincants portent sur l'architecture et montrent la similitude troublante de l'ajustement parfait des pierres dans les constructions mégalithiques de Pâques et du Pérou.

La démonstration pratique de la faisabilité d'une traversée du Pacifique à partir de la côte américaine marquait pourtant un jalon dans le débat. Après Heyerdahl, Betty Meggers, C. Evans et E. Estrada, constatant les ressemblances iconiques entre l'art Jomon et les figurines de Valdivia (Équateur), ont soutenu qu'elles étaient le fruit d'un contact très ancien entre le Japon et la côte équatorienne par voie maritime et accidentelle. Cette théorie, aujourd'hui rejetée par manque de preuves, souleva une polémique très violente qui entrava la recherche des éventuels contacts à travers l'océan

Pacifique[62]. Malgré une levée de boucliers quasiment unanime, cette problématique continua d'être explorée par quelques archéologues et anthropologues, confortés par les résultats fournis par la génétique. Une note publiée dans *Le Monde des Sciences* du 17 août 2016 rapporte des résultats obtenus par des chercheurs danois de l'analyse de l'ADN ancien de pollens de la région de Béringia. D'après leurs conclusions, rien ne poussait à cet endroit avant 12 700 ans, et la présence de mammifères qui auraient constitué le gibier de ces hommes ne remontait pas au-delà de cette date. Cela relance l'hypothèse d'un peuplement par cabotage du sud de l'Amérique.

Mais reprenons le dossier à partir des hypothèses de Meggers et Evans, qui ont d'ailleurs été résumées et critiquées par Mc Ewan et Dickson[63]. On sait aujourd'hui, grâce aux investigations menées par les archéologues japonais, que la poterie Jomon, la plus ancienne du monde, apparaît il y a 13 600 ans au moins. La culture Jomon ne s'estompe qu'à la fin du premier millénaire avant J.-C. avec l'apparition de la culture du riz. Les restes de pirogues monoxyles servant à la circulation interinsulaire mis au jour par les fouilles archéologiques sont légion[64]. Jomon n'est donc pas une culture néolithique parmi d'autres mais présente un développement culturel singulier, caractérisé par une poterie de qualité exceptionnelle élaborée par une population de chasseurs cueilleurs à une époque très ancienne. Il semble d'ailleurs qu'une céramique aussi vénérable soit apparue dans le bassin de l'Amour, qui marque aujourd'hui une partie de la frontière entre la Russie et la Chine.

Dans l'hypothèse favorable à une transmission Jomon, on peut se demander pourquoi ce peuple aurait entrepris un voyage aussi périlleux que celui de la traversée océanienne. Une réponse a été avancée par des chercheurs japonais qui soutiennent les travaux de Betty Meggers : l'éruption du volcan Kikai dans une île au large de Kyushu, « événement majeur associé à un tsunami très puissant survenu au début de l'Holocène », aurait poussé ce peuple à émigrer[65]. Meggers ignorait un autre argument, publié un an après la défense de ses théories au Chili. Lors de fouilles effectuées dans l'île d'Efate (archipel du Vanuatu), une céramique d'un style totalement

différent fut découverte. Elle portait des incisions faites avec des cordes sur l'argile fraîche, similaires à celles de Jomon. Elles furent datées par thermoluminescence entre 5500 et 3500 BP. Les chercheurs arrivèrent à la conclusion que cette poterie, dont il ne reste que des tessons, n'avait pas pu parvenir par hasard dans cet archipel éloigné, mais qu'elle avait été transportée par voie maritime. Des analyses furent faites pour comparer l'argile de ces vestiges avec celle des poteries Valdivia du même style, que Meggers considérait comme étant Jomon, mais ces dernières avaient été élaborées avec des matières contenant plus de quartz et n'étaient donc pas identiques à celles d'Équateur[66]. Ce constat n'infirme pas l'hypothèse des similitudes formelles ; il signale simplement que les argiles sont différentes, ce qui n'est pas étonnant : l'Équateur n'a pas la même terre que le Japon.

Les recherches sur les contacts transocéaniques ont été poursuivies sous d'autres angles. En Haute Californie, près de Los Angeles, sur l'île de San Clemente, qui fait partie de l'archipel du Channel, les Espagnols avaient rencontré au XVIe siècle des indigènes partant en expédition de pêche. Les canoës utilisés étaient très légers et, ajoutaient les chroniqueurs, « navegan mucho », commentaire qui indique une navigation hauturière[67]. Or des barques de même type étaient déjà utilisées vers 8000 BP par des Paléo-Américains à Eel Point[68]. En fait, les huit îles du Channel, appelées les « Galápagos du Nord », constituent un terrain archéologique exceptionnel qui s'étend sur une durée de douze millénaires. Elles sont réparties en deux groupes : celui du Nord comprend Anacapa, San Miguel, Santa Rosa et Santa Cruz, autrefois, avant la montée des eaux, réunies en une seule, Santarosae, située très près de la côte ; le groupe du Sud est formé par quatre autres îles, dont San Clemente, qui ont toujours été séparées par des eaux très profondes.

Dans le groupe du Nord on a trouvé des vestiges archéologiques divers, dont un squelette de femme daté au moins de 9000 av. J.-C., à Arlington Springs, dans l'île de Santa Rosa ; à San Miguel (Daisy Cave), les fouilles ont dégagé la preuve la plus ancienne de l'existence de cordages tressés avec des algues marines. À San

Clemente, les recherches ont repoussé la datation de la navigation au début de l'Holocène. Les fragments récupérés par les archéologues montrent une grande similitude avec les bateaux à planches des Chumash, appelés *tomol*, aperçus au XVIe siècle par les Espagnols.

La navigation était une nécessité pour les insulaires du Channel, notamment pour ceux de l'archipel méridional éloigné du continent. Critiquant l'orthodoxie de l'archéologie nord-américaine, Jones et Klar[69] se fondent sur des arguments linguistiques et archéologiques pour affirmer l'existence de contacts préhistoriques entre la Polynésie et la Californie. Trois mots pour désigner le canoë dans les langues chumash et gabrielino semblent avoir une corrélation directe avec ceux utilisés par les Hawaïens, dont *tomolo'o*. Ces coïncidences pourraient s'expliquer, selon eux, par l'existence de contacts réguliers entre ces deux archipels entre 400 et 800 de notre ère. La chronologie correspond à l'ère des découvertes maritimes polynésiennes ; la faisabilité de ces voyages de longue distance, qui sont des expéditions rationnelles, fondées sur le calcul des marées, la connaissance des vents et autres indications, a été prouvée par Finney en 1976[70]. Si la plupart des spécialistes ne mettent pas en doute les capacités des barques californiennes ni l'ancienneté des vestiges de Eel Point, ils contestent les arguments linguistiques et matériels. Des chercheurs plus ouverts à ces questions ont proposé d'explorer plutôt les ressemblances entre les barques chumash et les embarcations unicoques de Micronésie et d'Asie du Sud-Est[71].

La navigation du Pacifique en suivant les vents d'Ouest sur des radeaux munis de voiles et de *guaras* (un système de planches coulissantes agissant comme un gouvernail) serait une possibilité. Elle se fonde sur un document de la première moitié du XVIe siècle décrivant une de ces embarcations que croisa (et arraisonna) le marin Bartolomé Ruiz, chargé par Francisco Pizarro d'un voyage de reconnaissance le long du littoral des côtes équatorienne et péruvienne[72]. La précision de ce document, sur lequel on reviendra ultérieurement, marqua la plupart des études sur cette question. Toutefois la diffusion maritime ne put avoir lieu avant la colonisation de la Polynésie orientale, dans l'ère chrétienne.

Un autre point de contact entre les Polynésiens et les Amérindiens se trouverait au sud du continent, au Chili, où on a trouvé des massues qui rappellent le *patu wahaika* des Maoris, ainsi que des canoës en planches cousues, les *dalcas*, vues par les Espagnols en 1553. On retrouve également ces embarcations dans les canaux de l'extrême Sud fuégien. Elles présentent la même technique de fabrication, mais utilisent l'écorce comme matériau. Au sud du Chili, à l'île de Mocha (38°22'), les haches ou *clavas* des Mapuches sont très ressemblantes à celles de Taïwan et de Nouvelle-Zélande. D'ailleurs, le mot *toki* signifie « erminette de pierre » en rapanui (langue maori de l'île de Pâques) et en mapudungun (mapuche). C'est à Mocha et au XVIe siècle que Francis Drake apprit de la bouche des pêcheurs indigènes quel était le régime des vents du Pacifique ; grâce à ces informations il put intercepter les alizés au nord de Valparaíso-Callao et rejoindre la côte du Mexique. En fait, le vent tourna à la latitude 44° et le corsaire prit la route nord-nord-est[73].

Selon la tradition orale des Maoris contemporains, leurs ancêtres étaient venus d'une lointaine contrée située à l'est, appelée Hawaiki, un nom générique qui peut correspondre à plusieurs îles du Pacifique dont Hawaï. Longtemps après cette visite, disent les mythes, une autre embarcation avait apporté à Aoteroa (Nouvelle-Zélande) la *kumara*, c'est-à-dire la patate douce[74]. Ce tubercule est une des preuves les plus irréfutables des contacts entre l'Océanie et l'Amérique puisqu'elle est la seule plante qui n'a pas été introduite par les Austronésiens dans le Pacifique. Le terme même de *kumara*, comme l'avait déjà noté Rivet parmi d'autres chercheurs, existait dans le Piémont péruvien pour désigner ce tubercule. La patate douce était parfaitement adaptée à l'environnement insulaire de la Mélanésie lorsque l'expédition de Alvaro de Mendaña (1567-1568) atteignit l'archipel des Salomon, comme l'atteste le chroniqueur Catoira. L'équipage, composé en grande partie de Péruviens, les appela « camotes », terme utilisé encore au Pérou pour désigner ce tubercule. Selon une étude génétique récente, les patates douces océaniennes descendent de la *kumara* péruvienne. Ultérieurement, les Portugais l'introduiront en Formose, à la fin du XVIe siècle[75].

La noix de coco, *Cocos nucifera*, est également un indicateur de ces contacts transmaritimes[76]. L'aire d'origine de ce fruit s'étend de l'Asie du Sud-Ouest à la Mélanésie. Mais on le trouve sur la côte pacifique avant l'arrivée des Européens. Quand est-il arrivé en Amérique ? Le marqueur moléculaire du coco américain depuis le Costa Rica jusqu'au Pérou se rattache aux variétés des Philippines. Cette fameuse noix de coco n'a pas pu arriver en Amérique poussée par le courant, car elle aurait pourri en route. Il y a encore un autre point en faveur des contacts, celui de l'introduction d'une race de poulets polynésiens au Chili (entre 1200-1300 ap. J.-C.). Vers cette même période, la patate douce américaine est introduite dans les îles Cook. La diffusion du poulet polynésien au Chili suit une autre voie car les haplotypes ne se retrouvent pas en Asie du Sud-Est. Une plante originaire du Vieux Monde, la gourde, en forme de bouteille (*bottle gourd*), se développe en Amérique avant la Conquête. Contrairement à l'opinion courante qui lui attribuait une origine africaine, elle fut apportée par des hommes venus d'Asie, lors des grandes migrations transcontinentales[77].

À Mangareva et à Pâques, les mythes liés aux voyages des premiers hommes les font venir de l'est, « du pays des sépultures », et avec la patate douce, mais ils font état aussi de l'existence d'une population plus ancienne qui aurait été massacrée par les nouveaux arrivants. Les récits recueillis en 1919 par Katherine Routledge à Pâques mentionnent la présence ancienne des « Longues Oreilles », exterminés par les Maoris. Cette référence, qui rappelle la pratique péruvienne de déformation des lobes des oreilles, a alimenté des spéculations jusqu'à nos jours[78]. D'autres preuves plus convaincantes ont été avancées récemment par Serge Dunis. Elles concernent la mythologie et les sciences naturelles : le mythe du pays des femmes, les récits courants dans l'archipel de Hawaï, qui grouillent d'iguanes marins, alors que ces reptiles sont inconnus sur les îles ; le motif iconographique maori de l'albatros ondoyant (*Phoebastria virorata*), une espèce aux traits distinctifs uniques, alors que le territoire de cet oiseau, originaire des Galápagos, se limite à cet archipel et au littoral du Pérou et de l'Équateur, où il niche sur l'île de la Plata. Pour le

chercheur, les grands navigateurs polynésiens ont eu la possibilité de parvenir en Amérique du Sud entre 800 et 1200 de notre ère, période qui correspond à leur déploiement triangulaire (Hawaï, Nouvelle-Zélande, Pâques) et, du côté du Pérou, à l'intermède entre l'ère Tiwanaku et l'Empire inca[79].

La forêt tropicale, matrice nourricière

La fin de l'ère glaciaire (l'Holocène géologique) marque le début d'une nouvelle époque appelée « archaïque », au cours de laquelle les chasseurs-cueilleurs paléo-américains s'adaptent progressivement au nouvel environnement. La collecte de plantes stimule l'observation et les manipulations, menant lentement à la domestication. La domestication spécialisée des plantes apparaît autour de 5000 BP, mais elle s'enracine dans un passé qui prend origine dans le début de l'Holocène.

Cette période s'étale entre 9000 et 7000 BP. Un des foyers se trouve dans le Belize, à Sand Hill (au sud de la baie de Chetumal). L'occupation d'îles au large du Yucatán est d'ailleurs la preuve de l'existence ancienne de la navigation dans cette zone, bien que la plupart des sites se trouvent à l'intérieur des terres. Les vestiges de mortiers de pierre, de bois taillés et d'une variété d'outillage lithique, dont des macrolames d'une facture similaire à celles trouvées à Cuba et à Saint-Domingue, sont des indications de nouveaux contacts. D'autres sites archaïques de la Mésoamérique apparaissent dans la vallée de Oaxaca, sur les rives du río Balsas.

La problématique de l'origine de l'agriculture et son rapport à l'émergence des cultures complexes continue à nourrir les débats, même si le lien entre ces deux faits n'est pas aussi simple. « Suivre la valse des datations, écrit Alain Testart, relève de l'ascèse[80]. » En effet, c'est dans ce domaine que les variations sont les plus fortes. En fait, comme ce chercheur l'explique bien, la question de la naissance de l'agriculture dans l'Ancien Monde n'est pas posée de façon identique en Amérique. Dans le Nouveau Monde, les cultigènes

sont nombreux : haricots, courges, pommes de terre, manioc, coton et tabac, sans compter le maïs. Dans les Amériques, l'invention de l'agriculture a précédé de beaucoup la vie sédentaire, qui, pendant des siècles, n'a pas reposé sur le stockage, comme ailleurs. En fait, les chasseurs-cueilleurs ont aussi cultivé des petites parcelles. Enfin, la pêche a fourni un apport très important à la subsistance des peuples archaïques et de leurs successeurs.

Parmi les cultigènes, la pomme de terre (*Solanum tuberosum)*, originaire de l'Amérique, mérite, par son importance, une mention à part. C'est à Monte Verde, vers 13000 av. J.-C., que la première pomme de terre du continent a été découverte, *Solanum maglia*, consommée à l'état sauvage. Entre 8000 et 6000 av. J.-C., le tubercule apparaît au Pérou sur les hautes terres du littoral pacifique, dans la grotte Tres Ventanas, près de la vallée de l'Aspero. La domestication est plus lente : comme toutes les solanacées, la patate est toxique. Ce n'est que vers 800 av. J.-C. que la pomme de terre domestique s'impose totalement dans le bassin du lac Titicaca, ainsi que le quinoa (*Chenopodium quinoa*), la oca (*Oxalis tuberosa*) et l'*ullucu* (*Ullucus tuberosum*). Sur les hautes terres de la Cordillère, plus de 400 variétés de pommes de terre de patates ont été cultivées et consommées. Grâce à la technique de la déshydratation naturelle par exposition au froid, ces tubercules ont pu être longtemps conservés sous la forme de *chuño*, assurant ainsi l'alimentation quotidienne d'une population importante.

La grande forêt tropicale d'Amérique du Sud a eu une importance majeure dans le peuplement des îles de la Caraïbe. On sait aujourd'hui que des Paléo-Américains vivaient à Saint-Domingue vers 4500 av. J.-C. (dates non calibrées), puis à Porto Rico (4000 av. J.-C.) et à Cuba (3200 av. J.-C.). Comment sont-ils arrivés dans ces îles, les premières de la mer des Antilles à avoir été peuplées, bien avant celles, plus petites et nombreuses, connues comme les Petites Antilles ? Ces origines ont donné lieu à des débats nombreux, aujourd'hui remis en question par les progrès archéologiques[81]. Les dernières études excluent l'Amérique centrale comme point de départ des migrations et signalent le nord-ouest de l'Amérique du Sud,

proche de l'isthme, comme le foyer originaire des premiers navigateurs. Il semble que ces embarcations étaient des pirogues monoxyles creusées dans des troncs légers de fromager. Par la suite, d'autres migrations de peuples appartenant à la période céramique, ont essaimé dans la Caraïbe, dont les plus célèbres ont été les arekuna, puis les Caribs. Nous y reviendrons.

La domestication du maïs eut lieu en Mésoamérique et se diffusa progressivement en Amérique du Sud. Son origine est la téosinte, caractérisée par des petits épis de 5 cm, modifiée par l'homme au cours d'une longue sélection des épis les plus grands et l'utilisation, pour la semence, des individus les plus résistants. Aujourd'hui, grâce au développement de la paléo-botanique, on pense que *Zea mays* apparut d'abord en aval du Balsas, dans les terres chaudes du Guerrero et du Michoacán, vers 8700 BP. En 2250 av. J.-C., le maïs était déjà la principale culture des Olmèques de La Venta.

Avec le maïs, on trouve d'autres plantes qui lui sont associées depuis des millénaires : les courges et les haricots. C'est donc depuis ce berceau mésoaméricain que le maïs se serait diffusé par des voies mal connues, d'abord en Amérique centrale vers 7600 av. J.-C., puis dans la vallée du Cauca (Colombie actuelle) quelques siècles plus tard, et en Équateur, à Las Vegas, vers 5000 av. J.-C. Le maïs gagne enfin la région du Pérou, dans le Callejón de Huaylas (La Galgada et Guitarrero) et à Ayacucho entre 4400 et 3100 av. J.-C.[82]. Vers 2700 avant notre ère, on trouve cette céréale sous sa forme actuelle à Huaca Prieta.

Il était courant jusqu'aux années 1970 de considérer l'Amazonie comme un territoire aussi immense que vide, du point de vue archéologique. Les recherches de Donald Lathrap marquent un tournant décisif. Lathrap voit dans la forêt tropicale, notamment dans le bassin de l'Amazone et de l'Orénoque, le point de départ des civilisations, en raison de la richesse de sa biodiversité[83]. Sa démonstration s'appuie à la fois sur l'archéologie – encore peu développée à son époque et difficile dans ce milieu forestier – et sur l'ethnographie. Au début du XXe siècle, dit-il, des réseaux très étendus unissaient les populations amazoniennes. Régulièrement, les groupes

se retrouvaient dans des foires, où les hostilités inter-tribales étaient temporairement suspendues. Près des 90 % des matières qui circulaient étaient périssables, et ce fut bien le cas dans des temps reculés, ce qui rendait très difficile l'exploration archéologique. Quelques indices permettent cependant de reconstituer une partie de ces circuits. Par exemple les microlames en pierre utilisées pour gratter le manioc amer, un aliment toxique qui doit subir une longue préparation avant de pouvoir être consommé. Les anciens Amazoniens – comme ceux du XXe siècle – mangeaient habituellement le manioc doux et réduisaient en farine la variété amère pour la transporter le long des fleuves et la troquer contre d'autres produits (on imagine mal des barques chargées de manioc en grande quantité). Les traces des têtes de haches et les pierres à aiguiser originaires des régions montagneuses de l'Amazonie servent également de fil conducteur. Ces outils ont été déposés dans des sépultures, qui appartenaient probablement à des individus de haut rang. Leur nombre est rare, mais cette rareté peut s'expliquer aussi par les difficultés matérielles rencontrées par les archéologues dans la région.

D'autres objets d'origine amazonienne sont présents dans des régions plus sèches, proches du littoral pacifique, où ils sont arrivés par troc et se sont bien conservés. C'est le cas des calebasses incisées de la côte du Pérou trouvées dans la pyramide de Huaca Prieta, en 2300 av. J.-C. environ, originaires de Valdivia (en Équateur actuel), une région qui, selon Lathrap, représente l'aboutissement occidental des réseaux amazoniens. À Kotosh (vers 2000 av. J.-C), dans le Piémont amazonien du haut Huallaga, près de Huánuco (Pérou), une mâchoire de piranha servant à faire des incisions très fines témoigne de contacts avec la forêt tropicale, de même que les tessons originaires de la côte équatorienne trouvés dans le Piémont amazonien. Un des objets les plus curieux est une poupée articulée, taillée en bois de *chonta* et trouvée dans un site d'Ancón, sur la côte centrale du Pérou. La *chonta* est un bois très dur utilisé par les indigènes amazoniens pour la fabrication de flèches. La poupée porte en elle les traces des échanges dont elle fut l'objet puisque ses yeux

ont été fabriqués avec des incrustations de coquillages originaires de la côte équatorienne. L'Équateur et le Pérou, très proches de ce berceau amazonien, seraient, à leur tour, le point de départ des civilisations américaines.

C'est dans les sites de Pedra Pintada et de Taperinha, dans le bas Amazone, que l'on a découvert dans les années 1990 les céramiques les plus anciennes datées de 5500-5000 av. J.-C. Cette île de la Guyane, délimitée par l'Atlantique, l'Amazone, le Rio Negro, le canal de Cassiquiare et l'Orénoque fut très tôt occupée par des Paléo-Indiens. Vers 2000 av. J.-C., l'horticulture modifia durablement le milieu. Le Néolithique proprement dit démarre en 300 de notre ère et atteint son point culminant vers 600, occupant durablement plus de la moitié du territoire[84].

Le concept de « forêt tropicale » ne concerne pas uniquement l'Amérique du Sud, même si l'Amazonie, par ses dimensions, joue un rôle prépondérant. L'Amérique centrale est un foyer aussi important, comme les récentes découvertes de El Mirador le prouvent. Il est difficile de pointer l'existence d'un centre précis, car les aires de domestication sont multiples. L'archéo-botanique montre que la production de nourriture végétale commence en Amérique centrale et en Amérique du Sud entre 11000 et 7600 BP. L'occupation la plus ancienne des forêts tropicales par les Paléo-Américans concerne une vaste région allant du Belize jusqu'à l'est du Brésil. Cependant, on ne peut pas affirmer que ces hommes qui consommaient des produits végétaux étaient des paysans, même si selon des estimations récentes les plantes représentent plus de la moitié de l'alimentation des peuples archaïques[85].

Camélidés, canards, cochons d'Inde, chiens

La domestication animale, comme celle des plantes, est le résultat d'un très long apprivoisement qui débute à l'ère archaïque. Dans le Nouveau Monde, les espèces animales domestiquées ne sont pas aussi variées que dans l'Ancien. Le bison, si abondant dans les

plaines de l'Amérique du Nord, a été chassé mais n'a jamais été dressé. La Cordillère des Andes est le foyer de domestication des camélidés, phénomène unique dans tout le continent qui a permis l'émergence de sociétés pastorales sur les hauts plateaux autour du lac Titicaca, de l'Argentine et du Chili septentrionaux et dans la région de Junin (Pérou). La trace la plus ancienne de domestication de lamas et d'alpacas se situe, pour l'heure, à Telarmachay (Pérou, zone d'Ayacucho) vers 4000 av. J.-C. Un millénaire plus tard, leur présence en tant qu'animaux domestiques est attestée partout dans les Andes, soit dans le Sud : bassin du Titicaca, hautes terres de Bolivie, Argentine et Chili actuels, soit dans le Nord comme Chavín et sa région, où les restes de camélidés et de cochons d'Inde se trouvent dans des sites concernés par le trafic de spondyles avec la côte équatorienne[86]. Au début de notre ère, il y avait des lamas dans l'environnement équatorial du bassin du Guayas ; leurs os sont mélangés à des restes de cochons d'Inde et de canard musqué, deux autres espèces domestiquées, ainsi qu'à des feuilles de coca. *Lama glama* et *Lama pacos*, le lama et l'alpaca respectivement, ont eu pour les peuples andins une très grande valeur : utilitaire (viande, laine, transport), de stockage, d'échange dans des prestations matrimoniales et autres alliances (les tissus étaient des biens précieux qui scellaient des liens politiques chez les Incas), et rituelle, puisque ces animaux ont été aussi des offrandes sacrificielles. Le guanaco est resté à l'état sauvage et a servi de gibier aux populations des Andes méridionales et de la Patagonie jusqu'à sa diminution drastique au XIXe siècle. L'élevage de camélidés constitue une ligne de partage entre les sociétés andines et la Mésoamérique, qui, en l'absence de bêtes de somme, a utilisé uniquement l'énergie humaine. Par contre, c'est au Mexique que le dindon (*Meleagris gallopavo*) a été domestiqué vers 5000 av. J.-C. Cette volaille sera considérée par les Espagnols de l'époque coloniale comme l'incarnation même du raffinement culinaire.

Le cochon d'Inde, *cavia porcellus*, un animal utilitaire et de grande importance rituelle et thérapeutique jusqu'à nos jours, apparaît sous la forme domestique durant le premier millénaire av. J.-C.[87]. Les

origines de la domestication du canard musqué ou de Barbarie sont incertaines. Alors que les représentations iconiques sont nombreuses dans la poterie du littoral pacifique (Moche, Chimú), les seuls vestiges archéologiques ont été trouvés dans des sépultures en Équateur entre les siècles VIIIe et XIIe de notre ère. Le pécari est aussi une espèce domestique de la forêt tropicale. Le foyer n'est pas connu mais il est vraisemblable que les techniques de dressage aient été diffusées dans toute l'Amazonie. La domestication fabrique également des animaux « de compagnie », depuis des singes allaités par les femmes en Amazonie (coutume qui survit jusqu'à notre époque) jusqu'aux oiseaux. Ces animaux ne sont pas consommés et font partie de la famille. Le franciscain Sahagún signale l'apprivoisement du singe par les Mexicas, un animal très ressemblant aux humains, car ils s'asseoient « comme des personnes » et font des blagues avec les femmes. Le chien, présent dans le continent au moins depuis 10000 av. J.-C., serait entré par Béringia à l'état domestique ; vers 6000 av. J.-C., on le trouve en Amérique du Sud. Avant l'arrivée des Espagnols, il existait plusieurs races canines en Amérique, sélectionnées pour la chasse et la consommation, mais aussi en tant qu'animaux de compagnie. Le *xoloitzcuintli* mexicain (« escuincle ») était de petite taille et dépourvu de poils. Là encore, Sahagún apporte des précisions qui rappellent la place qu'occupe aujourd'hui le chien dans les villes : « on les enveloppait dans des couvertures de coton pour dormir[88] ».

L'origine des civilisations

Le terme de « Formatif » désigne en archéologie une période qui s'étend sur deux millénaires (ou davantage dans certaines régions), au cours de laquelle se sont constituées les bases des civilisations ultérieures : sédentarité, céramique, débuts de l'agriculture et de l'élevage, diversification sociale. Tous les Formatifs ne sont pas apparus en même temps dans les Amériques, et les chronologies utilisées par l'archéologie ne doivent pas être prises de façon absolue mais comme des fils conducteurs pour la compréhension générale

des développements culturels. Il est admis que le « Formatif » commence vers 3000 av. J.-C. En Mésoamérique, le « Formatif » est appelé aussi « pré-classique » et s'étend de 1500 av. J.-C. jusqu'en 250 après notre ère. Cette période est dominée par la civilisation olmèque et son rayonnement, nous y reviendrons. Qu'il suffise ici de dire que les Olmèques ne sont pas les seuls peuples de cette période. La vallée de Oaxaca joue alors un rôle éminent. C'est une aire clé dont les phases les plus anciennes (entre 1400 av. J.-C. et 500 av. J.-C. annoncent l'émergence de Monte Albán, vers 500 av. J.-C., un des foyers de civilisation les plus anciens. À Ocós, sur le littoral du Pacifique, à la frontière du Guatemala et du Mexique, des villages apparaissent dès le deuxième millénaire av. J.-C. Dans la région côtière du Chiapas, des figurines en céramique représentent des femmes, parfois assises sur un trône[89].

D'autres formes originales de civilisation, avec ou sans influence olmèque, surgissent au Mexique, à El Bajío, et dans la vallée d'Acambaro, d'où est originaire une culture connue sous le nom de Chupícuaro. Dès 600 av. J.-C., des habitations comprenant des constructions monumentales selon des plans circulaires ou rectangulaires ont été mises au jour. À partir de 400 av. J.-C., apparaissent des plates-formes, des pyramides à gradins mais aussi des cours surbaissées de grandes dimensions, dont la forme semble inconnue jusque-là en Mésoamérique. Une autre originalité archéologique se trouve dans les tombes à puits identiques à celles de Jalisco et inconnues ailleurs[90]. Pour expliquer ces anomalies, Darras et Faugère envisagent une colonisation depuis le Nouveau Mexique (Anasazi), renvoyant à la préhistoire de la civilisation nord-américaine Chaco. D'ailleurs Hopewell, dans le Woodsland, est le site « formatif » le plus ancien des États-Unis. Si tous ces lieux ont connu l'émergence d'un « Formatif », la question est posée de savoir s'il s'agit ou non d'inventions indépendantes.

Les tombes à puits de Jalisco ont été un des traits retenus par Coe pour démontrer l'existence d'un contact ancien et par voie maritime avec le littoral de l'Équateur. Plus récemment, beaucoup d'autres ont été mises au jour dans le Nayarit (bassin du río Santiago) ; elles sont

très profondes et datées entre 200 av. J.-C. et 400 de notre ère. Ces sépultures contiennent de grandes quantités de coquillages déposés en guise d'offrandes[91]. Plus récemment, la céramique de Colima et celle de Capacha du Nayarit montrent des ressemblances avec la poterie andine. Coe signalait déjà les correspondances entre le site de Tlatilco au Mexique (vallée centrale) et Chavín, notamment dans la céramique à anse en étrier. Le site de La Victoria (phases Ocós et Conchas), à la frontière du Guatemala et du Chiapas, montre des analogies dans la décoration de la céramique avec la culture Chorrera du bassin du Guayas[92].

Les céramiques Capacha provenant de neuf sites situés sur la bande littorale entre Jalisco et Sinaoloa font toujours l'objet d'une controverse. Mountjoy avance des dates allant de 1200 à 800 av. J.-C. pour un style céramique dont les formes et la décoration suggèrent des interactions entre le Michoacán, la Colima, le Mexique central, Veracruz… et Machalilla (Équateur)[93].

L'argument concernant les places circulaires surbaissées de Chupícuaro ne prend pas en compte le fait qu'elles existaient à Caral, au Pérou, qui est pour l'heure le site cérémoniel le plus ancien d'Amérique. Les contacts anciens entre ces deux mondes si distants (mais accessibles par voie maritime) sont difficiles à prouver. En fait, avant les travaux de Ruth Shady, et sous le nom de Chupacigarro, ce site est un des vingt et un établissements monumentaux qui jalonnent la vallée du río Supe jusqu'à l'océan Pacifique sur 48 km. De cet ensemble grandiose la céramique est absente et le maïs n'est présent qu'en quantités infimes. En revanche, les pyramides, cours circulaires surbaissées, fours circulaires pourvus d'un système ingénieux de ventilation, marches, et plates-formes, indiquent l'emprise d'un pouvoir fort capable de lever une main-d'œuvre importante. On trouve également à Caral un trait culturel qui a fait des cultures andines l'un des hauts lieux mondiaux du textile : des fibres de coton conservées grâce à la sécheresse du climat. Bien avant, à Huaca Prieta, un tumulus artificiel de grandes dimensions érigé sur la côte nord du Pérou, on vient de découvrir un fragment d'étoffe de coton teintée avec de l'indigo daté de 6000 BP[94]. Dans

l'enceinte de Caral, on trouve également des perles tubulaires de *spondylus princeps*, originaire de la côte équatorienne, et une collection de trente-six flûtes traversières en os de pélican ou de condor, qui avaient été volontairement enterrées dans un lieu délimité par des pierres, un signe de l'importance qu'on attribuait à ces instruments. Enfin, les fouilles ont dégagé une petite figurine typiquement Valdivia[95]. Le 24 mai 2017, James Adovasio analysait une collection de paniers extraits de la terre à Huaca Prieta, ainsi que des outils nombreux pour la pêche de poissons de grande taille. Ces objets attribuaient à ce site une très haute antiquité (15 000 ans)[96].

La singularité Valdivia

Le plus ancien « Formatif » des Amériques n'est pas Caral, comme l'annonce la pancarte à l'entrée du site, mais Valdivia (4400-1450 av J.-C.), en Équateur, précédée par la culture de Las Vegas, dans la péninsule de Santa Elena, à la fin de la période archaïque[97]. Les débuts de Valdivia ne sont pas marqués par la céramique, mais par la vie sédentaire et l'agriculture. Ce sont des centres de résidence de quelque 250 habitants constitués d'habitations rectangulaires ; l'augmentation démographique de ce centre est spectaculaire et on calcule qu'à son apogée il comprenait entre 1 250 à 1 800 individus. Les plantes cultivées sont l'achira, les haricots, le coton, le piment et le maïs. On y trouve également de la coca, des lames d'obsidienne originaire de la vallée de Quito. À cela s'ajoute l'occupation de l'île de La Plata par des groupes de la civilisation Valdivia.

Les sites se trouvent surtout dans les vallées, un peu en retrait du littoral. Le plus remarquable reste la construction d'habitations autour d'une place centrale, comme à Loma Alta, que certains auteurs ont comparé avec le plan circulaire des Bororos. Le modèle du dualisme concentrique avec une place centrale dégagée se répète pendant des siècles et se transforme, dans les étapes plus récentes, en une disposition rectangulaire des habitations avec ouverture vers le sud. Au bord du río Verde, Río Alto, un des rares sites avec Loma Alta à

avoir été préservé des pillages très courants dans la zone de Santa Elena, l'occupation humaine est attestée dès 4400 av. J.-C.[98]. Le maïs est présent dans toutes les maisons. L'agriculture se développe dans la phase Machalilla (1450 et 800 av. J.-C.) et surtout à Chorrera, entre 1300 et 300 av. J.-C.[99]. Vers cette date, l'éruption majeure du Pululahua amène le déclin et la disparition de Chorrera, marquant la fin du Formatif en Équateur. La civilisation Jama Coaque surgit après cette catastrophe, inaugurant d'autres formes culturelles[100].

Par la qualité de ses céramiques et ses figurines, Chorrera pourrait figurer comme une matrice culturelle au même titre que Chavín et que La Venta (Olmèques). Le style particulier de ces objets, la couleur, la forme, la texture et le son, produit par le liquide qui s'écoule des vases siffleurs, en font des séries uniques. Des représentations, à la fois réalistes et sobres, de figures humaines, de cultigènes, d'animaux et d'instruments sonores (strombes, flûtes de Pan), sollicitent les perceptions sensorielles, notamment la vision. Les symboles abstraits (des points lumineux) pourraient indiquer des phosphènes, sensations visuelles induites par la drogue[101].

Aujourd'hui, aux développements autarciques des civilisations américaines on préfère les *world systems* tissés par les échanges, et la recherche s'intéresse particulièrement aux zones de contact (*borderlands*) des périodes dites formatives[102]. C'est à Valdivia qu'apparaît la preuve la plus ancienne de l'association du strombe et du spondyle (autour de 3600 av. J.-C.), des coquillages qui vivent uniquement dans les eaux chaudes du littoral équatorien jusqu'au golfe de Californie. En rappelant les critères utilisés pour étudier cette longue période de formation, Burger rappelle que la relation céramique/vie sédentaire est complexe et propose l'expression « formatif andin » pour éviter les étiquettes nationales (formatif d'Équateur, du Pérou, etc.). Cela étant, il reconnaît lui aussi la singularité archéologique de cette région comprise aujourd'hui à l'intérieur des frontières de l'Équateur. Car contrairement au Pérou, dont le centre de gravité se trouve sur les Hautes Terres, en Équateur la région des vallées inter-andines est peu peuplée en

relation avec le littoral. Burger y voit une raison majeure : l'intensité des phénomènes volcaniques dans la cordillère équatorienne. Une autre différence est l'absence en Équateur d'une architecture monumentale comparable à celle du Pérou et de la région du Titicaca[103].

De nombreux parallèles entre la céramique Valdivia et la côte du Guatemala et le Guerrero ont été soulignés par Evans et Meggers, et relayés par Michael Coe[104]. Pour eux la qualité de la céramique et l'originalité de son iconographie ne pouvaient être que le produit d'une influence exotique. Le Formatif du Mexique de l'Ouest (Guerrero, Colima, Nayarit) serait-il une intrusion du style Machalilla ? Les tombes à puits et la céramique à anse-étrier évoquées précédemment sont présentes dès 1300 av. J.-C. jusqu'en 300 av. J.-C. Autre trait significatif : le travail du cuivre. C'est à la fin de la phase dite « classique » des cultures occidentales mésoaméricaines (entre 250 av. J.-C. et 600 de notre ère) que la métallurgie apparaît *ex abrupto*[105]. Dans le site de La Victoria, par exemple, sur la côte du Guatemala actuel, situé à 3 km du village de pécheurs Ocós (dans l'État du Chiapas), des matériaux typiques du Formatif datés de 1500 av. J.-C. présentent plus de soixante traits communs avec la culture de Manabi en Équateur. Le Guatemala de la côte pacifique fournit aussi un nombre important de lamelles d'obsidienne associées à de grands dépôts de céramique. S'agit-il de grattoirs de manioc pour produire de la farine[106] ?

À l'intérieur des terres, dans les vallées andines et le Piémont amazonien, l'archéologie du Formatif révèle l'importance des échanges entre les populations côtières, depuis des époques anciennes. Ces relations se sont surtout développées dans le sillage de la civilisation Chorrera. Une des preuves en est l'omniprésence, dans les territoires de l'intérieur de l'Équateur et du Pérou (Kuntur Wasi), des spondyles originaires du Manabi. Dans la région septentrionale qui s'étend de Quito jusqu'en Colombie, les coquillages sont également présents mais en moins grande abondance. On retrouve la céramique iridescente Chorrera dans le Cañar (Pirincay), mais les preuves archéologiques pour retracer les échanges

manquent. Vers 400 av. J.-C., les rapports étroits entre la Cordillère et la côte disparaissent[107].

La céramique peut ne pas précéder la sédentarité comme c'est le cas de Caral, où la poterie est pratiquement absente. Cette invention accompagne les réseaux d'échanges. Ses origines sont obscures. Elle apparaît d'abord sur la côte caraïbe de la Colombie (Barlovento, Puerto Hormiga, Zenú), la porte d'entrée dans l'Amérique du Sud. Lathrap lie la diffusion de la poterie aux migrations proto-arawak. Elle s'est propagée du nord au sud et d'ouest à l'est, le long des fleuves amazoniens. Valdivia, comme il a été signalé, est un foyer très ancien et remarquable quant à la qualité de ses objets. En Mésoamérique, les céramiques les plus anciennes datent de 2400-2300 av. J.-C. (Puerto Marqués et Guerrero)[108]. Un des traits les plus remarquables est que la poterie, un art à la fois utilitaire et rituelle, implique l'utilisation de colorants, de terres, et des savoir-faire sont répartis le long d'un réseau villageois étendu.

Retour à la forêt

Dans le Piémont amazonien du sud de l'Équateur, le site de Mayo-Chinchipe, sur le bassin d'un affluent du Marañón, date de 3700 av. J.-C. On y a trouvé les fameux vases à anse en étrier, une forme typique de la côte andine, ainsi qu'une industrie lapidaire importante qui semble correspondre à un complexe religieux[1]. Plus étonnants sont les vestiges architecturaux en pierre du troisième millénaire avant J.-C. Ces découvertes récentes semblent donner raison à Lathrap. Dans cette région aussi, un réseau lié aux strombes et aux spondyles unit la côte pacifique, les hauts plateaux du centre et la région orientale du Marañón. La trace la plus ancienne, découverte en 2002, est Santa Elena-La Florida, au sud de la province actuelle de Zamora-Chinchipe (entre 3500 et 500 av. J.-C.). Des plates-formes, des constructions en terrasses, des enterrements et des offrandes, ainsi qu'une poterie « remarquable à maints égards », où l'on retrouve les vases à anse en étrier, indiquent l'importance de ce site[2]. À juste titre Francisco Valdez signale l'importance d'une de ces céramiques dont le corps est modelé en deux portraits humains, émergeant tous les deux des valves d'un spondyle. Les deux faces qui s'opposent montrent un détail qui sera fondamental à Chavín : la transformation d'un humain en félin. Effectivement, la facture et le style de certaines pièces évoquent la civilisation Chavín, dont le siège principal se trouve d'ailleurs sur un affluent du Marañón. Reste la question de la datation précise de ce vase avant d'affirmer que la civilisation de Chinchipe est antérieure à celle de Chavín.

L'ancienneté du bassin du Guayas, dans l'Équateur actuel, fait de cette région une matrice des civilisations andines. Les pillages réguliers des sites archéologiques ont laissé, hélas, plus d'interrogations que de certitudes. La proximité géographique entre cette frange côtière et tropicale et la forêt amazonienne a certainement facilité les contacts avec cet immense réservoir de bio-diversité et d'installations humaines. L'Amazonie n'a pas encore livré

l’ensemble de ses secrets mais tout porte à croire que les hypothèses de Lathrap seront confirmées et renforcées, quand il sera possible d’appliquer systématiquement les nouvelles technologies de l’archéologie à cet espace, où les traces du peuplement humain, même revues à la baisse, sont très anciennes.

Chapitre 2

Trajets

Nous ne connaissons pas exactement l'histoire du désenclavement progressif des villages surgis dans les temps anciens du Formatif. De cette expansion restent des traces ténues : routes, chemins et sentiers qui partent des centres habités. Vus du ciel, ces trajets dessinent sur le sol une toile d'extension variable. Certaines voies ont été construites suivant un projet rationnel indiqué par des dalles, pavés, cailloux, terre-pleins, murets et autres dispositifs ; d'autres ont été formées par le passage régulier des hommes. Aucune région d'Amérique n'a échappé à ce tissu millénaire[1]. Leur utilisation est diverse. Les célèbres lignes de Nazca et celles qui rayonnent à partir des sanctuaires semblent avoir été construites uniquement pour contenir et ordonner les pèlerins. Les routes surélevées et rectilignes ont facilité la circulation sur des extensions régulièrement inondées à la saison des pluies, comme ce fut le cas de Moxos, en Amazonie, ou dans l'île de Guyane. En Amazonie, la navigation interfluviale a été un trait d'union entre des peuples distants. On sait aujourd'hui que les hommes de la forêt, dans les Llanos de Moxos, à Amapa et dans la région de l'Ucayali, ont construit des canaux pour contourner les interminables méandres des fleuves. Bien plus tard, les peintres mexicains dessineront sur du papier d'écorce les pas des hommes à travers les déserts et les buissons jusqu'au terme de leur migration, les rives du lac de Texcoco, guidés par leur dieu Huizlipochtli. Parfois, seuls quelques objets demeurent les uniques témoins muets et dégradés de ce que fut jadis un mouvement continu, mêlé de sonorités, de cris, d'odeurs et de peine.

Chronologies, horizons, périodes intermédiaires

La difficulté de dater avec précision les changements survenus dans les mondes américains et les variations du vocabulaire scientifique utilisé compliquent la comparaison « synchronique » des ensembles culturels comme la Mésoamérique, le Monde andin, le bassin amazonien, ou les civilisations d'Amérique du Nord. Un certain nombre d'auteurs introduisent une coupure entre les temps « préhistoriques » antérieurs à la fin du XVe siècle et les temps « historiques » qu'inaugure la Conquête. Cette division temporelle est discutable. Elle relève, comme Jean Guilaine l'a bien expliqué, d'une querelle académique entre archéologues et historiens. Le terme de « Préhistoire » s'applique aux chasseurs-cueilleurs du Paléolithique. Le « Néolithique » européen s'appuie sur des critères régionaux comme la présence de la céramique, attestée bien avant au Japon, en Chine et en Sibérie. Le Néolithique marque le début de la domestication des plantes et des animaux, c'est-à-dire de l'anthropisation de la nature. C'est pourquoi le terme de Formatif est utilisé dans les Amériques, où les séquences temporelles ne suivent pas la chronologie européenne[2]. Enfin, considérer que la « Préhistoire » américaine dure jusqu'à l'arrivée de Colomb, c'est oublier qu'il y a différentes formes d'écriture glyphique et même syllabique, en ce qui concerne les Mayas, un peuple qui a d'ailleurs élaboré une science mathématique comprenant le 0, inconnu pourtant des peuples historiques comme les Grecs et les Romains.

Pour la Mésoamérique, la périodisation courante distingue le Préclassique (2500 av. J.-C.-200 ap. J.-C.), le Classique (200-900 de notre ère) et le Postclassique (de 900/1000 à 1520), dont l'horizon 1200 marque un seuil significatif. Beaucoup d'auteurs, dont López Austin et López Luján, tout en conservant les grands traits de cette chronologie générale malgré son caractère esthétisant, préfèrent intercaler une période, appelé Épiclassique, comprise entre 600 et 900, voire au-delà, caractérisée par des bouleversements majeurs[3]. Ces deux auteurs essaient de concilier la temporalité évolutive et l'histoire, tout en reconnaissant la difficulté d'une telle tâche. L'unité de cet ensemble mésoaméricain qui réunit seize familles linguistiques se construit autour du maïs, nourriture de base qui marque le début

de la sédentarisation. Ces agriculteurs anciens partageraient une tradition et une histoire communes.

L'invention de la céramique, les techniques d'irrigation, les premiers réseaux d'échanges de biens, la croissance démographique et la complexité sociale croissante, sont fondamentaux pour le classement temporel des sociétés ; on peut ajouter l'apparition des premiers monuments architecturaux, les calendriers et les premiers glyphes. La période classique développe et généralise ces réalisations, qui incluent désormais (mais pas partout) la mathématique, l'astronomie et l'écriture. Le déclin des civilisations classiques précède l'effondrement des cités (Monte Albán, Teotihuacan, Tikal, Tula). La période postclassique est marquée par l'irruption des chasseurs nomades « chichimèques » parmi lesquels les Aztèques. La métallurgie, apparue discrètement à l'époque classique, se développe et les sacrifices humains s'intensifient.

Cette séquence mésoaméricaine est à la fois cyclique et évolutive. D'une part, les grandes cités s'effondrent et sont remplacées par d'autres comme Mexico-Tenochtitlan, qui fut la plus grande ville de l'histoire préhispanique ; d'autre part, le développement technique, les réseaux d'échanges sur des distances de plus en plus longues, mettant en contact des groupes éloignés, leurs savoirs et leurs idéologies, relèvent d'un processus historique. Les périodes générales présentent des variantes régionales, d'où l'existence de périodisations liées à des sites précis qui sont parfois en décalage avec le mouvement général.

L'aire andine, en revanche, ne s'adapte pas tout à fait au schéma précédent. Là, le maïs joue un rôle moins important comme nourriture de base ; en revanche, la domestication des camélidés constitue une spécificité de cette région. Les lamas sont avant tout des bêtes de somme et, avec les alpacas et la vigogne, leur laine s'ajoute ou remplace le coton, enrichissant la texture de l'extraordinaire diversité des tissages andins. Enfin, dans toute cette aire immense et très variée du point de vue écologique, la céramique ne précède pas nécessairement la construction de grands ensembles monumentaux, comme ceux de Caral et de la vallée de l'Aspero, sites qui indiquent

l’existence d’une autorité forte capable de mobiliser une importante main-d’œuvre. Les archéologues préfèrent parler d’Horizons, c’est-à-dire de tranches temporelles caractérisées par une large diffusion à partir d’un centre, de savoirs, d’idéologies et de styles iconiques. Le plus ancien et le plus puissant après Caral est Chavín de Huantar, entre 800 et 200 av. J.-C. Son influence s’exerce sur un territoire vaste depuis le sud et l’orient de l’Équateur jusqu’à Paracas, sur la côte sud du Pacifique ainsi qu’à l’intérieur des hautes terres. Chavín n’est pas un État comme on l’avait proposé autrefois mais un centre religieux.

Le principal critère du classement interne d’un Horizon (ancien, moyen et supérieur) réside dans sa capacité d’intégration de cultures périphériques dans un ensemble théocratique et politique. Une attention particulière est portée sur l’irrigation et le contrôle de l’eau. Comme en Mésoamérique, les civilisations dominantes déclinent et disparaissent. Entre les Horizons se glissent des périodes « intermédiaires » au cours desquelles le tissu social et des nouvelles alliances se reconstituent. L’Horizon moyen, qui commence vers 600 de notre ère jusqu’à 1250 est dominé dans la Sierra par Tiwanaku (lac Titicaca) et Wari (Pérou central), mais aussi par Sicán sur la côte nord. Les Incas, contemporains des Aztèques, étendent leur domination à une grande partie de l’Occident andin après 1470, date qui clôt la dernière période intermédiaire.

Avec raison, López Austin et López Luján incluent dans la Mésoamérique les « oasis arides » du Nouveau Mexique et de l’Arizona. Pour les civilisations andines, les frontières « nationales » ont été repoussées depuis les travaux du péruvien Luis Lumbreras, qui affirmait déjà dans les années 1970 que l’aire de la culture andine s’étendait jusqu’à la Colombie de la Caraïbe et englobait une grande partie du Piémont amazonien ainsi qu’une partie du Chili et du nord-ouest de l’Argentine. Plus récemment, l’aire andine a été redéfinie par Helaine Silverman en fonction de la complexité politique et de l’extension du commerce de longue distance. Ces stratégies « intégratives » ébauchent-elles un « système-monde » comme elle le suggère en citant Wallerstein[4] ? Un même point de vue se développe

en Mésoamérique dans le courant du XXIe siècle. Ce rapprochement est important parce qu'il brise l'image intemporelle des groupes ethniques. Il faut cependant se garder des comparaisons excessives car dans le continent américain, plus vaste que la vieille Europe, les communications terrestres et maritimes sont lentes – rappelons l'absence de chars dans tout le continent ainsi que de bêtes de monte. Les échanges sont régis par des principes de redistribution et nous sommes très loin d'une logique pré-capitaliste.

Le sel de la vie

Les échanges de biens de subsistance entre des régions écologiques complémentaires ont été probablement les premiers à se développer. Parmi ces biens périssables, le sel occupe une place à part. Non seulement il transforme le goût des aliments mais permet surtout une conservation plus longue des produits carnés. L'histoire des peuples américains centrée sur les salines reste à écrire. Ces gisements jouent un rôle central dans le développement des sociétés, structurant l'espace, ordonnant les déplacements des caravanes, des convois, de la navigation fluviale, imposant des règles strictes de cohabitation afin de mener à bien l'exploitation modérée du site, car il n'est jamais question d'épuiser les ressources par une utilisation excessive. Quelques exemples suffiront à en souligner l'importance.

Dans le Piémont amazonien du Pérou, territoire des Arawak occidentaux, le Cerro de la Sal (la « montagne » de sel) était une halte dans les voyages oniriques effectués par les chamanes. À cet endroit, il existait (et il existe toujours) un ensemble de mines de sel gemme, que les mythes attribuaient à la cristallisation des urines de la déesse Pareni, au terme d'un long voyage entrecoupé de péripéties nombreuses. Les salines n'étaient donc pas une « richesse naturelle du sol » car leur existence s'insérait dans la géographie mythique dessinée par les trajets des êtres ancestraux et héroïques. Les efflorescences salines ou le salpêtre des grottes révélaient les traces concrètes de ce passage. D'autre part, le Cerro de la Sal, vers lequel convergeaient des hommes issus de différentes nations

arawak, était un lieu partagé et neutre, où les conflits intertribaux étaient suspendus le temps de l'approvisionnement. Cette situation se maintint jusqu'à une époque récente. Les franciscains du XVIIe siècle ont noté que toutes les « nations de la forêt » se rendaient au Cerro de la Sal ; à l'époque de l'étiage, plus de cent radeaux et pirogues encombraient le río Perené-Tambo[5]. La neutralité politique des salines était une caractéristique non négligeable dans un univers où la guerre était une activité courante, indissociable des chefferies et essentielle à leur survie politique[6]. Ce trait apparaît dans de nombreux autres exemples et marque également les enclaves commerciales plus sophistiquées ou *ports of trade*, selon l'expression consacrée.

Dans la région du Belize, le sel était un produit essentiel du commerce de longue distance bien avant l'époque classique, comme le montrent des recherches menées à Nueve Cerros, dans les basses terres du Nord[7]. À eux seuls, les marais salants du Belize n'auraient pas pu suffire à satisfaire les besoins d'une population de plus d'un million de personnes à l'âge classique des Mayas. Les seules sources capables d'avoir un grand rendement étaient situées au nord du Yucatán, à Komchén, centre d'un réseau commercial décrit au XVIe siècle mais qui avait été établi depuis des siècles. Dans le Sonora, au nord du Mexique, un circuit important d'échanges s'étendait au nord vers l'Arizona et au sud vers le Nayarit. Le sel et les esclaves étaient les « denrées » principales. À l'extrême sud du continent, en Patagonie, les salines du centre et de l'est de la pampa ont rassemblé des tribus dispersées sur ce vaste territoire austral jusqu'à la fin du XIXe siècle. Cette occupation multiethnique et occasionnelle a laissé sa trace dans les pétroglyphes des abris de la sierra de Tandil. Enfin, sur l'île de la Puná, dans le golfe de Guayaquil et à quelques encablures de Santa Elena, une région dont on a signalé la grande ancienneté des sites, il y avait « depuis des temps immémoriaux » des salines naturelles d'eau de mer, et le Seigneur et ses sujets « s'en servaient et en profitaient, depuis l'époque des Incas »[8].

Paradoxalement, dans tout le monde andin depuis le Venezuela jusqu'au Chili, le sel tant convoité par les hommes est un produit détesté par les dieux. C'est pourquoi celui qui communique avec les entités invisibles doit impérativement « jeûner », c'est-à-dire éviter rigoureusement ce produit dangereux – le sel partage avec le piment cette qualité nocive. Les êtres surnaturels, en revanche, aiment manger les coquillages et raffolent de spondyles.

Les premiers réseaux marchands de biens exotiques et précieux se sont construits autour des coquillages. Les jades d'Amérique centrale et du golfe du Mexique ont été également au cœur d'expéditions et d'échanges. Enfin l'or, notre dernier exemple, a eu une « valeur marchande » plus tardive. Bien entendu, ces trois sortes de biens font partie d'un ensemble plus grand de produits de grande valeur, et les plumes de quetzal ou d'ara, les pièces de tissu et les vêtements, les fourrures et certainement des céramiques, des colorants (pourpre, indigo et autres), des obsidiennes, des plantes diverses, auraient pu faire ici l'objet d'un traitement particulier. Outre tous ces biens, les hommes (captifs, esclaves) ont été probablement les plus valorisés, pour leur utilité dans la vie quotidienne en tant que fournisseurs d'effort et de travail, pour le prestige qu'ils conféraient à leurs maîtres et pour leur fonction religieuse dans l'acte sacrificiel qui, en les détruisant, les sacralisait.

L'âme des objets

Les biens considérés par les autochtones comme étant « précieux » ne se trouvent que dans des régions lointaines et pour se les procurer il faut parcourir de longues distances, traverser des contrées étrangères et potentiellement dangereuses, négocier la neutralité des populations riveraines, transporter des marchandises, bref, mettre en place une logistique (intendance, mise de fonds, éventuellement des embarcations ou, dans les Andes, des caravanes de lamas) et instaurer des règles précises concernant la division du travail et la distribution finale. On peut se demander pourquoi les sociétés ont engagé des expéditions de longue distance si

coûteuses. Peut-être, comme cela a été suggéré par Mary Helms, que la distance géographique se confond avec la distance « surnaturelle » et que ce qui est distant est donc puissant, dangereux, ancestral. Le modèle le plus évident n'est-il pas celui du voyage chamanique ? En tout cas, le contact des élites avec l'espace éloigné renforce leur pouvoir sur les hommes[9].

Les principes qui fondent ce qu'on appelle des « économies primitives », à savoir la réciprocité, la redistribution et la circulation des biens, obéissent à des règles particulières. Certains aspects nous sont connus parce que nous disposons de documents écrits et d'une bonne ethnographie de terrain qui nous aide à saisir la dimension symbolique des choses. La réciprocité se fonde sur une obligation (morale, religieuse, statutaire) alors que, dans l'économie de marché, le paiement selon des règles fixées déchargerait l'acquéreur de toute obligation[10]. Les descriptions regorgent d'exemples de cette « obligation » faite au partenaire de recevoir et de rendre. Toute rupture de cette règle entraîne une succession d'infortunes. D'une façon générale, les choses ne sont pas inertes ; une fois « données », elles gardent quelque chose du donateur. Précisons encore qu'il y a des objets qui ne sont jamais donnés parce qu'ils sont « incomparables ».

Souvent les objets échangeables se répartissent dans des catégories différentes : biens de subsistance, biens de prestige (dont les esclaves ou captifs) et femmes. Si des principes de conversion peuvent fonctionner entre deux catégories distinctes, comme par exemple l'acquisition de femmes avec du cuivre, dans le monde américain antérieur à l'arrivée des Européens, il n'y a pas de dénominateur commun universel à l'instar de notre monnaie, même si le cacao ou le cuivre occupent une place particulière dans les échanges. Le principe de redistribution des biens reçus par un chef entre les membres de la collectivité fonctionnait théoriquement comme un mécanisme de nivellement des inégalités sociales. Les cas de dérèglement sont pourtant nombreux et surviennent quand une minorité sociale jouit d'un statut d'exception, et cela alors qu'elle continue, pour accroître son prestige, à redistribuer les biens[11].

Ces rappels sont indispensables pour comprendre ce qui se joue dans ces réseaux. Le thème des échanges implique une réflexion sur les objets échangés, leur rareté, les obligations qu'ils impliquent, et les qualités qui leur sont attribuées. Là encore, notre terme d'« objet » est imparfait. La transformation de la matière, qui est en soi un réceptacle de symboles et de croyances comme nous l'avons vu à travers l'exemple du sel en Amazonie, est la tâche des artisans. Dans la langue quechua, ceux-ci sont appelés *camayoc* et sont répartis selon leur spécialité (tailleurs de vases *keros* destinés aux libations, tisserands, joaillers…). La racine quechua du mot qui désigne les artisans est *camac*, que l'on peut traduire comme « force vitale » que tout être possède. L'artisan est donc celui qui « vitalise » la matière précieuse, modifie sa texture, fait ressortir la couleur et ses possibilités sonores, apprécie son odeur. Cet acte créateur inclut aussi les obligations qui lui sont intimement associées. On peut donc parler d'« objets témoins », ou d'« objets participants »[12].

On trouve des conceptions similaires au Mexique. Les chanteurs, les orfèvres, les plumassiers et les lapidaires aztèques sont *toltecatl* (des Toltèques, une nation ancienne et ancestrale) ; ils parlent avec leur « cœur », « font vivre les choses », « les divinisent avec leur cœur ». Cette puissance agissante n'est pas donnée en quantité identique à tous les artisans[13]. L'âme des objets peut se manifester de façon violente, comme l'attestent les mythes concernant la révolte des objets contre leurs maîtres. Ces récits sont nombreux dans des régions allant du détroit de Béring jusqu'en Amérique du Sud, en passant par les Mayas Quiché et les populations andines de Huarochiri : là, lors de la « mort du soleil » (c'est-à-dire, une éclipse), mortiers, pilons et lamas domestiques se retournaient contre leurs maîtres pour les dévorer[14]. En somme, le processus de transformation de la matière et de la création est une activité qui se répercute également sur ceux qui l'exercent et qui doivent impérativement s'astreindre à des jeûnes, des veilles, et autres modifications du rythme journalier. Les mythes mettent souvent en récit des héros culturels liés à des trajets et des itinéraires.

Les confédérations des marchands

Le commerce de longue distance semble avoir été très tôt dans les mains d'un personnel spécialisé car tout marchand se doit de consacrer l'intégralité de son temps à sa tâche, abandonnant à d'autres (esclaves ?) les travaux agricoles. Le soutien des élites était capital pour entreprendre des expéditions longues et incertaines. Les Seigneurs leur avançaient des biens pour les transactions à effectuer, un investissement plus que rentable puisque leur pouvoir reposait en partie sur le commerce (une variante pacifique de la guerre) et sur la capacité à emmagasiner les matières précieuses, afin de les redistribuer ou de les étaler. Les rites funéraires, fondamentaux pour la reproduction symbolique de la société, étaient tributaires des offrandes : coquillages, perles, pierres et autres biens rares, chargés peut-être d'une valeur ésotérique comme le suggère Mary Helms.

Quelle était l'organisation des marchands des premiers horizons temporels ? À quelles règles obéissaient-ils ? Si l'on peut déduire leur existence à partir de la dispersion des objets et autres indices matériels, leurs motivations, leurs croyances, leur place dans la société ne nous sont connues que par extrapolation, à partir de sources plus récentes qui datent du XVIe siècle. Il va sans dire que ces sources nous donnent une vision historique précise, qui ne peut pas être la même que celle correspondant à une époque reculée. Malgré ces réserves, les documents sur les marchands de la fin de la période postclassique (ou de l'Horizon tardif) fournissent des éléments de réflexion qui nous aident à comprendre un peu mieux le passé. C'est pourquoi nous passerons en revue quelques exemples mésoaméricains, andins et autres. Des exemples, répétons-le, qui sont l'aboutissement d'une complexité sociale historique.

Les *pochteca* et les *chontales* du Mexique sont les confédérations de marchands les mieux connues grâce à la description détaillée qu'en fit Sahagún, qui leur consacre plusieurs chapitres[15]. Elles ont permis de construire le paradigme des « ports de commerce » dont il a été déjà question précédemment. Partons donc du texte nahuatl recueilli par le franciscain au XVIe siècle, avec sa traduction castillane

et des images produites par les peintres mexicains (*tlacuilo*) au lendemain de la conquête espagnole.

Bien que la tradition aztèque lie l'expansion des *pochteca* au règne d'Ahuitzotzin, huitième seigneur de Mexico (1486-1502), le réseau était probablement bien plus ancien. Il semble qu'Ahuitzotzin ait utilisé ces marchands comme des éclaireurs et des guerriers au service de la puissance de la ville de Mexico-Tenochtitlan. Les *pochtecas* se rendaient au-delà des frontières de l'Empire aztèque pour se procurer des biens qui échappaient au tribut, prélevé sur les sujets du souverain de Mexico. Il leur fallait donc traverser des régions éloignées, difficiles et surtout dangereuses ; ces expéditions avaient également une visée militaire de reconnaissance du terrain afin d'en informer le souverain. Les transactions avaient lieu dans des endroits bien précis, des « ports de commerce », où les rencontres étaient réglées par des conventions. Ces lieux neutralisés et pluri-ethniques se trouvaient pour la plupart sur le littoral du golfe du Mexique et dans le Yucatán (Xicalango, Acalan, Cozumel), région qui depuis longtemps était sillonnée par des circuits commerciaux. Soconusco, sur la côte pacifique de l'isthme de Tehuantepec, ne fut conquise qu'en 1486, probablement par les *pochtecas*, au nom du seigneur de Mexico[16].

Sans développer ici les témoignages (passionnants) rassemblés par Sahagún, citons quelques traits significatifs de ce commerce. Tout d'abord, les marchands sont « séparés » des autres groupes sociaux, ils habitent des quartiers particuliers et l'organisation interne de leur confédération est stratifiée en fonction de la richesse. Ils ont aussi leurs propres dieux et leurs propres célébrations ; on les reconnaît à des signes distinctifs vestimentaires. Les expéditions sont également fortement ritualisées : les marchands doivent se passer de nourritures bien cuisinées et s'abstenir de manger du piment et du sel, avant de partir pour les contrées lointaines.

Le seigneur de Mexico remettait 1 600 tissus *quachtli* aux marchands de Mexico et de Tlatelolco, un « capital » qui servait de monnaie d'échange. Le *quachtli* avait une longueur standard ; le souverain obtenait ces étoffes par la voie du tribut que lui versaient

ses vassaux. On a même avancé l'hypothèse que le *quachtli* servait de monnaie[17]. Un *quachtli*, selon l'équivalence donnée par Sahagún, vaut un canoë ou cent grains de cacao. Cette plante était cultivée dans la région de Veracruz et à Oaxaca, mais surtout à Xicalango et dans le golfe du Honduras. Les grains de cacao étaient utilisés comme numéraire.

Parvenus à Xicalango, un chef-lieu qui était connecté avec le Honduras et les territoires au-delà, les marchands troquaient leurs tissus contre des pierres précieuses, de l'or (diadèmes, petits récipients), des jades taillés, des coquillages rouges, de l'ambre, des plumes et des peaux d'ocelot. Les *pochtecas* emmenaient aussi des esclaves pour les échanger contre des marchandises, qu'ils protégeaient durant le trajet, craignant à tout moment qu'ils soient tués par les populations riveraines. Ces esclaves n'étaient pas toujours des captifs. Selon le *Codex de Florence*, l'année *1-Lapin* le gel détruisit les récoltes et même les nobles furent obligés de vendre leurs enfants aux marchands. Le retour à Mexico était célébré par des sacrifices et des banquets, au cours desquels une partie des richesses acquises était consommée selon une modalité agonistique qui rappelle les *potlach* de la côte nord-ouest, comportant des sacrifices d'esclaves[18]. Il y avait également de grandes commerçantes de sexe féminin.

Le Tabasco, la péninsule du Yucatán et le golfe du Honduras formaient une unité économique indépendante, composée de diverses cités-États, liées par des relations commerciales. Par ailleurs, le Yucatán détenait le monopole du sel et exportait des tissus de coton et des esclaves contre des obsidiennes, du cacao, du cuivre, de l'or, des plumes et autres articles de luxe fabriqués ou en provenance du Tabasco et de la côte du Honduras.

Cozumel, à l'ouest de la péninsule, était aussi une enclave commerciale où confluaient les marchands de Xicalango et de Tabasco, ainsi que ceux de Champotón et de Campeche au sud-ouest du Yucatán[19]. La chefferie d'Acalan jouait un rôle éminent dans ce dispositif ; leurs marchands, appelés *chontales*, selon un mot nahuatl qui désigne les étrangers, occupaient un quartier entier de la

ville de Nito (aujourd'hui Livingstone au Guatemala), un centre commercial de grande importance. Le Yucatán n'était pas soumis à un pouvoir central comme c'était le cas du Mexique. Dix-huit chefferies autonomes se partageaient la péninsule, et le commerce dans des terres lointaines était organisé autour de deux « ports », l'un était Xicalango, l'autre était situé dans la baie de Chetumal qui donnait dans le golfe du Honduras. Au delà de la vallée du río Ulúa (aujourd'hui dans le Honduras), on entrait dans un autre monde qui s'étendait jusqu'au Costa Rica et au-delà. Nous sommes donc devant un tissu très dense de rapports commerciaux unissant le Mexique, les basses terres mayas et les confins méridionaux de la Mésoamérique.

Quelle est la place du Pérou dans ce tissu d'échanges sur une longue distance ?

Un mythe recueilli au XVIe siècle à Lambayeque associe un prétendu voyage transpacifique qu'aurait accompli Tupac Inca avec les témoignages de marchands arrivés sur ces rivages sur des radeaux à voile depuis la contrée du Soleil couchant[20]. Plus concrètement, nous trouvons à l'époque de l'essor des *pochtecas* mexicains des réseaux marchands maritimes partant de Chincha, sur la côte pacifique sud du Pérou. Ces réseaux émergent à partir de 1200. Chincha était une chefferie liée au sanctuaire côtier de Pachacamac, célèbre pour ses oracles, où convergeaient les pélerins venus de tout le monde andin. Elle contrôlait aussi le complexe monumental de la Huaca Centinela, un immense tertre dominant la plaine côtière. Ce n'est qu'à la fin du XVe siècle que Chincha fut intégrée à l'Empire des Quatre quartiers (le Tawantinsuyo des Incas), donnant son nom à l'une des quatre provinces qui le constituaient : le Chinchaysuyu.

La confédération marchande de Chincha atteignit son point culminant au moment de la Conquête (1532). Quand Pizarro et ses troupes entrent à Cajamarca, le seigneur de Chincha se trouve aux côtés de l'Inca Atahualpa. Une même pompe entoure les deux hommes. Chincha tirait sa richesse des pèlerinages et du commerce. Ses marchands, au nombre de 6 000, circulaient entre le Cuzco et les hauts plateaux des Aymaras. Ils étaient également en contact avec la région de Lambayeque, où l'empire Chimor avait succédé à Sicán,

avant d'être à son tour conquis par les Incas. Par voie maritime les radeaux parvenaient jusqu'à Puerto Viejo d'où ils rapportaient des perles (*chaquiras*) et des *mullus*. Les marchands sont décrits dans les documents de l'époque comme très intelligents, ayant des manières courtoises et de l'instruction.

Toujours à la même époque, dans les confins septentrionaux de l'Empire inca (Équateur, sud de la Colombie), des commerçants, appelés *mindalas*, constituaient un groupe à part, une élite privilégiée (Imbabura, Cachi, Otavalo, Huaca). Les activités commerciales des autochtones de Otavalo ont d'ailleurs été prospères jusqu'à l'époque actuelle. D'autres trafiquants comme les Yumbos, originaires des basses terres à l'ouest de Pichincha, étaient très actifs dans les échanges de perles ou *chaquiras*[21]. Plus au Nord, à Fontibon (près de Bogotá), il y avait un temple très célèbre fréquenté par tous les marchands de la contrée, et qui était dédié à leur dieu Fistinquetiba. Les marchands s'assuraient de sa bienveillance en lui offrant des figurines en or, des *tunjos*[22].

Ce sont encore des marchands qui sont à l'origine de la conquête du Pérou. En 1522, le conquistador Andagoya, qui se trouvait au Panama, se rendit au sud de l'isthme, sur la côte du Pacifique, attiré par les rumeurs sur l'existence d'une région très riche en or appelée le *Birú*. À cet endroit, les caciques indigènes donnèrent au conquistador les noms des seigneurs qui commandaient « tout le littoral » jusqu'à une vaste région qu'ils ne connaissaient que par les récits des marchands. Plus tard, après la découverte du Pérou, Andagoya identifiera cette contrée comme étant celle de Cuzco. Le chroniqueur signale aussi que, lorsque les Espagnols arrivèrent à Tumbes, les autochtones « n'eurent pas peur d'eux, croyant qu'ils étaient des marchands ». Cela s'était déjà produit auparavant dans un petit mouillage sur la côte de la Colombie. En voyant arriver ces hommes étranges, les Indiens leur avaient demandé s'ils venaient avec des marchandises. Quand Pizarro répondit par la négative, les indigènes prirent les armes. Enfin, Andagoya mentionne les radeaux avec lesquels ces marchands et leur cargaison naviguaient très loin[23].

Ces nombreux exemples de trajets et d'échanges montrent bien que, contrairement à une idée reçue qui a longtemps dominé les études sur les peuples amérindiens, l'Amérique n'est pas un continent isolé et que des sociétés très éloignées géographiquement sont entrées en contact par la voie des marchands et des chamanes. Ces derniers, présents sur le continent américain avec les premières migrations de chasseurs, sont les intermédiaires entre les humains et le monde des esprits. Leurs dons se manifestent de diverses façons et exigent des épreuves physiques très dures, à la suite desquelles ils parviennent à « voir » ce qui est normalement invisible au regard humain. Retenons ici que les chamanes peuvent être itinérants et, qu'à ce titre, ils se déplacent sur de petites ou longues distances. Quand il est en transe, le chaman « voyage » et rejoint le monde des esprits.

De ce trafic, il ne reste que quelques témoins matériels : dans l'iconographie, dans l'utilisation des couleurs, dans les formes taillées ou incisées, des croyances ont été transmises. Sans compter le sabir formé de bribes de langues, utilisé par les marchands et sans lequel les contacts auraient été très difficiles. Faut-il alors s'étonner de retrouver les mêmes structures mythiques au nord et au sud du continent américain ? Ces idées partagées ne sont pourtant pas identiques, chaque société cherchant à imprimer sa marque, de même que les strombes de Chavín ne sont pas tout à fait ceux de Salango ou de Valdivia, même si la matière première qui contient leur force et les fait vibrer provient d'une source commune.

Enfin, ce qui est valorisé par certains peuples peut sembler dérisoire pour d'autres. Ainsi, en 1526, les conquistadores qui naviguaient le long de la côte pacifique dans l'espoir de trouver le Pérou ont croisé et arraisonné un radeau muni d'une voile latine qui se dirigeait vers le nord de l'Équateur actuel. Le chroniqueur Jerez qui se trouvait à bord du navire espagnol donna une description très précise du chargement transporté dans ce radeau. Les marchands expliquèrent à l'interprète qu'ils dépendaient du seigneur de Salango et qu'ils sillonnaient le littoral pour se procurer des marchandises, se servant pour leurs tractations de lames de cuivre (une sorte de

« monnaie », note Jerez). La cargaison comprenait de nombreux coquillages auxquels ils accordaient une très grande valeur. Ce dernier point laissa les conquistadores perplexes[24].

C'est donc par cet objet faussement modeste que nous inaugurons nos trajets marchands.

Iridescences marines

Mollusques et gastéropodes apparaissent très tôt en tant qu'objets précieux dans toutes les parties du monde. Les coquillages sont souvent associés au sexe féminin et la Grèce archaïque, qui a accordé une grande valeur aux *Luria lurida* (davantage connus sous le nom de « cauries »), n'est pas une exception[25]. À Valdivia, nous avons rencontré deux espèces, les spondyles et les strombes, présents dès le Formatif, dans les échanges de longue distance entre la côte pacifique et les hautes terres de l'Équateur actuel. Au Pérou, les sites anciens de Caral, Aspero, Huaca Prieta et Kuntur Wasi montrent des vestiges de spondyles en provenance de l'Équateur, soit à l'état brut dans les tombes et les sanctuaires, soit débités en perles, ou broyés. Le spondyle et le strombe furent d'abord exportés depuis le littoral équatorien dans les hautes terres des Andes ; le circuit s'élargit à des contrées plus lointaines[26].

La très longue durée de l'utilisation de ces coquillages par les populations anciennes du Pérou et de la Mésoamérique est remarquable. Les spondyles réduits en poudre étaient la nourriture des dieux, comme il ressort des mythes recueillis au XVIe siècle dans la région de Huarochiri, au Pérou : « le *mullu* craquait quand on le mâchait », un commentaire qui met l'accent sur le bruit et le son[27]. Des offrandes de *mullus* furent découvertes en 1610 par les jésuites dans un lac de Chachapoyas[28]. Le terme de *mullu* en aymara et puquina (deux langues du bassin du Titicaca) signifiait « ce qui ne se perdait, ce qui ne se terminait jamais ». Les exemples ethnographiques sont également nombreux puisque strombes et spondyles sont toujours utilisés à la fin du XXe siècle (et sans doute

au-delà), soit pour appeler au travail collectif, et on parle alors de la « force » des trompes, appelées *pututus* au Pérou, soit comme talismans ou comme objets thérapeutiques. Il est possible de trouver encore des spondyles aujourd'hui dans les autels des guérisseurs péruviens.

Le spondyle *princeps* ou « huître épineuse », en raison de ses épines qui le protègent contre les prédateurs marins, est le plus prisé en raison de la très belle coloration écarlate de ses valves. Le *calcifer* n'a pas d'épines et ne possède qu'une bande rouge interne ; il était surtout employé pour la confection de perles. Le *princeps* vit dans les eaux chaudes qui vont de Panama jusqu'au nord-ouest du Pérou. On le trouve seul ou en petites colonies entre 15 et 50 m de profondeur. Exceptionnellement et en liaison avec le réchauffement provoqué par le phénomène El Niño, il peut coloniser les eaux du Callao. Le *calcifer*, plus facile à récolter, abonde entre le golfe de Californie et l'Équateur.

Sans doute, l'intensité de sa couleur a donné au spondyle sa valeur et son utilisation ornementale et rituelle. D'autres traits distinguent l'espèce *princeps*, comme l'agressivité de ses épines qui contraste avec la douceur de la valve inférieure ; le fait que sa chair soit toxique à certaines époques de l'année (avril-mai et août-septembre), qui coïncident avec la célébration des rituels de fertilité auxquels ce coquillage est associé ; l'acuité de ses organes sensitifs, notamment de ses « yeux » placés sur le bord de ses marges, et le pouvoir de vision qui leur est attribué. Enfin, une habileté et un travail de longue haleine sont requis pour débiter ces coquillages très durs, les débarrasser d'abord des épines et leur donner « vie ».

Les strombes et les spondyles vont de pair. Nous ignorons les termes sous lesquels ils étaient désignés dans les temps anciens et nous disposons seulement d'un mot quechua datant au moins de l'époque incaïque : *mullu.* Dans la région andine, *mullu* englobe le spondyle et autres coquillages caractérisés par leur lumière intérieure et l'iridescence, dont la nacre[29]. C'est le fameux « tournesol », une nuance chromatique qui s'applique aussi aux plumes et aux tissus,

aussi bien au Pérou qu'au Mexique. Un autre mot utilisé au XVIe siècle, *chaquira*, désigne les perles transpercées, qu'elles soient en pierre, en os, en or ou en coquillage[30]. Ces deux exemples montrent que les concepts occidentaux ne peuvent pas être appliqués sans correction aux réalités amérindiennes.

La forme des spondyles et des strombes n'est pas moins significative puisqu'ils sont reproduits en pierre et en argile, aussi bien en Amérique du Sud qu'en Mésoamérique ; d'une façon plus abstraite, les spirales des pétroglyphes andins en dessinent le labyrinthe. Les coquillages servent également de matériau pour confectionner des figures anthropomorphes et zoomorphes. Le strombe est une trompette puissante ; les plaquettes de spondyles et de nacres, cousues à un vêtement, bruissent à chaque mouvement du corps. Le souffle et le tintement sont des forces agissantes.

Les deux coquillages du littoral équatorien occupent des niches écologiques différentes. Les strombes vivent près de la côte ; le spondyle est accroché aux récifs à 60 pieds de profondeur environ et ne peut être collecté que par des plongeurs. Dans l'île de La Plata (Équateur), un haut lieu de la manufacture du spondyle sur une durée de deux millénaires, depuis Chorrera jusqu'à la fin de la période Manteña, on a trouvé des poids qui facilitaient la descente rapide des plongeurs, ainsi que des ancres de pierre. À cet endroit et à l'époque inca, des spondyles et des pierres vertes (turquoises) ont été découvertes dans des tombes et on suppose que ces enterrements étaient ceux des *mullu chasqui camayoc*, des émissaires du souverain chargés du transport des coquillages[31].

Plus tardivement, entre le Xe et le XVe siècle, dans la cité des seigneurs de Chimor, qui régnaient sur un territoire côtier compris entre Tumbes et la vallée du Chillón, près de la Lima actuelle, on a trouvé dans une des enceintes de la grande cité de Chan-Chan une décoration en relief sur un mur d'adobe, montrant des plongeurs en apnée collectant des spondyles. Ce relief date d'environ 1200 ap. J.-C. et la scène est identique à une autre, peinte sur une poterie, où les personnages sont encadrés par des plantes (maïs, piment), exprimant ainsi le lien entre les spondyles, l'eau et la fécondité[32].

Il faut se rendre bien plus loin, à Teotihuacan, pour retrouver sur les fresques de Tepantitla et de Tetitla des peintures d'êtres humains évoluant dans un environnement aquatique et fécond. Dans l'Occident du Mexique, dans le Nayarit, des poids identiques à ceux de l'île de La Plata, datant du XVe siècle, ont été mis au jour. Ces objets n'ont pas pour l'heure des antécédents archéologiques.

La capacité des plongeurs à rester sous les eaux profondes a été contestée par certains, qui considèrent hautement improbable la collecte du spondyle *princeps*. Or, lors d'une étude ethnographique menée à Salango, Bauer constata que cette activité ancienne était restée en vigueur jusqu'à l'époque actuelle. Elle avait même pris un nouvel essor, stimulée par le tourisme et la quête identitaire des habitants de la région. Beaucoup de ces pêcheurs plongent encore en apnée, bien que l'oxygène compressé soit de plus en plus utilisé de nos jours. Ils ont d'ailleurs sorti des eaux de nombreuses pierres-poids utilisées dans l'Antiquité[33].

Chavín (Pérou), situé au carrefour de routes traversant la Cordillère Blanche en direction de l'ouest, sur un affluent du Marañón et connecté par le Callejón de Huaylas à la vallée du Supe, est le plus grand centre cérémoniel de la région andine. Si les origines sont certainement plus anciennes, son essor se situe dans les derniers siècles du Formatif, entre 900 et 400 av. J.-C. C'est là que les spondyles et les coquillages rapportés des côtes équatoriennes acquièrent une valeur religieuse puissante. Chavín rayonne bien au-delà de sa région et diffuse ses motifs iconographiques. C'est son architecture et sa statuaire qui caractérisent ce sanctuaire (cf. I-3). Sur l'obélisque de Tello, taillé dans le granit, un des monuments les plus marquants de ce site, les coquillages alternent avec des représentations de jaguars et des plantes. Ils figurent également sur la stèle de Raimondi, où ils sont clairement associés à la fertilité agricole. Une autre stèle de 53 cm dressée sur un patio montre une déité aux serpents tressés, tenant dans une main un strombe, incarnant le principe masculin, et dans l'autre, un spondyle, symbole du sexe féminin. Cette dualité sexuelle est clairement marquée, à Chavín comme à Cupisnique, alors qu'elle est absente des régions

septentrionales (Équateur) pourtant pourvoyeuses de coquillages[34]. Les spondyles de Chavín sont uniquement de l'espèce *princeps.*

Dans l'enceinte dite « des Conques » (*Caracolas*), vingt strombes incisés avec des motifs qui rappellent la figure d'une divinité aux sceptres, suggérée dans certains cas par des lignes géométriques, ont été mis au jour. Les mains et les lèvres des musiciens anciens ont laissé leur empreinte sur ces strombes, utilisés comme trompes. Ils sont d'ailleurs toujours utilisables comme instruments à vent. Des recherches acoustiques entreprises il y a moins d'une décennie par Miriam Kolar montrent l'importance du cheminement sonore depuis l'enceinte jusqu'à la place centrale circulaire (d'ailleurs des joueurs de *pututus* sont taillés sur les pierres qui l'entourent). Cette vibration imposante et effrayante faisait partie du rituel. Dans un autre registre moins théâtral, les vases-siffleurs andins indiquent la place centrale des sons dans les cérémonies anciennes[35].

On a affirmé qu'en Équateur les coquillages étaient seulement utilisés comme des parures. Or, sur la céramique de la dernière époque de Chorrera, de Jama Coaque et de La Tolita, l'association entre les coquillages et le chamanisme est très forte. Que les coquillages soient aussi une parure n'interdit pas qu'ils aient joué un rôle divinatoire peut-être sous influence de Chavín[36]. Car ce qui pour nous relève de l'esthétique du corps obéit à des considérations plus profondes concernant la puissance de la matière, accrue par le travail porté sur elle par l'artisan.

Les seigneurs de Sicán

Au XVIe siècle, Cabello de Valboa recueillit de la bouche des caciques de Lambayeque une curieuse légende qui était partagée par tous les peuples voisins. En voici le récit. Dans des temps très anciens, un grand seigneur appelé Naymlap (ou Taicanamo) arriva du large, dans une imposante flotte de radeaux, en compagnie de nombreuses concubines. Ceterni était le nom de son épouse principale. S'il avait une très grande suite, ceux qui jouissaient de la

plus haute considération auprès de ce chef étaient les serviteurs attachés à sa personne. Parmi eux se trouvait un célèbre « joueur de grands coquillages que les Indiens ont en haute estime », appelé Pita Zofi, ainsi qu'un certain Ninacola, préposé à sa chaise, un certain Ninagentue, responsable de sa boisson, et un autre individu nommé Fongosigde, chargé de répandre sur la terre la poudre de coquillages marins sur laquelle son seigneur devait marcher[37].

Ce témoignage est intéressant à maints égards. Ce qui frappe au premier abord est la construction formelle narrative, peu courante dans la mythologie amérindienne mais dont le style évoque les narrations des Maoris concernant l'arrivée des ancêtres depuis la mythique Hawaiki. L'énoncé des noms des personnages principaux des barques, un trait frappant dans la version de Lambayeque, est un procédé caractéristique de l'histoire orale maori, qui nomme les personnages et même les barques. De même, dans les deux cas, il y a une allusion à une « grande flotte[38] ». Le mythe péruvien est une des rares références à un voyage transpacifique en radeau, ce qui nous ramène à la problématique abordée dans le premier chapitre. On y trouve également mentionnés le strombe comme instrument musical, en attribuant même un nom précis au musicien, ainsi que la relation entre la pompe qui accompagne le seigneur et le tapis fait de coquillages broyés[39]. Enfin, ce mystérieux Naymlap dont on sait très peu de choses, pourrait correspondre à la « Divinité de Sicán » reproduite dans l'iconographie des objets en métal, des céramiques, des peintures murales et des textiles de la côte nord du Pérou. Cette divinité tient à chaque main deux objets, souvent une tête trophée et un *tumi* (couteau en forme de demi-lune en métal) ; elle est fréquemment pourvue d'une paire d'ailes latérales, fichées parfois dans ses chevilles[40]. Nous reviendrons ultérieurement sur ce personnage, mais retenons ici son association avec la mer et le strombe. En tout cas, à Sicán, le pouvoir seigneurial relia la distribution de coquillages aux croyances religieuses centrées sur cette divinité, un moyen efficace d'affirmer et de consolider le prestige et la puissance des chefferies. Après Chavín, les coquillages

réapparaissent, porteurs d'un nouveau message idéologique largement diffusé.

L'essor de Sicán se situe vers 900 ap. J.-C., un horizon temporel qui correspond aussi à l'expansion toltèque et à la fondation de Chichén Itzá dans le nord du Yucatán. Les sépultures des seigneurs de Sicán témoignent de leur richesse. Ces princes avaient monopolisé le commerce des objets de cuivre pour les échanger contre des spondyles et autres produits somptuaires comme les perles, contrôlées par les cultures Manteño-Milagro de la côte équatorienne. Les spondyles *calcifer* et *princeps* se trouvent en grandes quantités aussi bien dans les tombes que dans des demeures. Bien que leur berceau se trouve dans l'océan qui baigne les rivages de l'Équateur, certains auteurs affirment que la demande croissante de ces coquillages précieux aurait poussé les marchands à remonter jusqu'en Californie pour se les procurer[41]. Shimada ne mentionne pas la Californie mais signale que le réseau commercial de Sicán était unique du point de vue de l'extension géographique. Au nord, il atteignait la Colombie, située à un millier de kilomètres de Lambayeque ; la route marchande se prolongeait en direction de l'est sur 200 km, touchant le bassin du Marañón. Il semble probable que par voie maritime les commerçants soient parvenus aux Galápagos, où l'on a trouvé des fragments de céramique noire. On a mis au jour des céramiques typiques de Sicán dans l'île de La Plata, près de Manta, une des zones les plus propices à la récolte de spondyles, où la manufacture du coquillage remontait à la période Chorrera. Le port d'entrée de ces coquillages se trouvait sur la rive gauche du río Tumbes. De là ils étaient acheminés jusqu'à Batán Grande par voie terrestre. Vers le sud, le circuit commercial se prolongeait jusqu'au lac Titicaca, liant étroitement les chefferies du Nord à la culture Tiwanaku ; il atteignait également le nord du Chili, où l'on a découvert des vestiges de radeaux[42].

De Tumbes, les marchands partaient en direction du nord munis d'une grande quantité d'objets en cuivre – des haches ou *tumis*, des plaques, des poids – pour les échanger contre des coquillages. Ceux-ci n'étaient pas les seuls biens précieux utilisés comme des

offrandes : il y avait aussi des turquoises, des émeraudes, des perles et du quartz, ainsi que du cinabre (teinture minérale rouge vermillon) et de la sodalite. Les émeraudes vertes sont censées provenir de la région de Muso, en Colombie, près de Bogotá, ou de la région de Sigchos, sur la Cordillère, dont les mines, selon les dires des conquistadores, étaient plus riches que celles du Nouveau Royaume (Colombie). L'ambre est originaire de l'Amazonie colombienne du Nord-Est. Les spondyles *princeps* et les *conus fergusoni* viennent, on le sait, de la côte équatorienne. Les pépites d'or proviennent des affluents de l'Amazone, le Chinchipe et le Marañón.

La Mésoamérique, les coquillages et les dieux

L'engouement pour les coquillages précieux est également présent dans les grandes civilisations mésoaméricaines. À Teotihuacan, ils proviennent des deux littoraux du Mexique : la « province panaméenne », depuis la mer de Cortés (Californie) jusqu'au nord du Pérou, et la « province caribéenne » qui englobe le golfe du Mexique, la Floride, les Antilles et le nord du Brésil, d'où sont originaires *Turbinella angulata* et *pleuroploca gigantea*. Les spondyles et la *pinctada mazatlanica* abondent dans la province panaméenne entre San Blas et Tehuantepec. Là, la marchandise était débarquée et transportée par voie fluviale le long de l'Ameca ou du Balsas jusqu'à Teotihuacan. Acapulco était aussi un port commercial relié à la grande Cité par les voies fluviales du Papagayo, du Balsas et du Nexapa. On a découvert récemment des objets Teotihuacan dans des établissements côtiers de l'État de Colima (Playa del Tesoro), ce qui a conduit à penser que cette zone était spécialisée dans la fourniture des produits marins comme le *spondylus princeps*. Il est probable que la province « panaméenne » ait été en contact avec la côte équatorienne, étant donné l'activité marchande le long de la côte du Pacifique, mais pour l'heure cela reste une hypothèse.

Teotihuacan inaugure la période classique même si ses racines sont plus anciennes. Entre 150 et 200, le temple de Quetzalcoatl est consacré avec l'inhumation de plusieurs individus portant de très

belles « capes » courtes formées de plaques rectangulaires en *spondylus princeps* ou *chama chinata*, ainsi que des pendentifs taillés dans des coquilles de *turbinella angulata*. Dans le temple de Tláloc, divinité de la pluie, on a trouvé une grande quantité de spondyles et de *pecten*[43]. Parmi les offrandes déposées dans la pyramide de la Lune, il y a une statue en pierre verte parée de deux pendentifs circulaires pour les oreilles en *spondylus princeps*. Sur les fresques de Tepantitla, les valves rouges de ce coquillage comportent un élément trilobé que l'on a interprété comme des gouttes de sang. On y distingue aussi des trompes de *pleuroploca gigantea* auxquelles on a coupé la pointe pour pouvoir les faire sonner. Comme à Chavín, le coquillage a été gravé et peint.

Dans le patio des Jaguars de Tetitla, à Teotihuacan, un félin mythique souffle dans un strombe de grande taille décoré de papier d'écorce. L'embouchure est probablement en jadéite. Des dépôts abondants pourraient provenir des centres Matacapan et El Tajín[44]. En périphérie de Teotihuacan, comme à Maquixco, 3 817 *spondyles calcifer* ont été découverts ; à La Ventilla, il existait un atelier de fabrication de masques de pierre avec incrustations de coquillages pour les yeux et les dents.

Les Huastèques de la côte atlantique ont donné au strombe toute sa dimension symbolique, en taillant dans le coquillage des pendentifs et des anneaux. Un grand pectoral huastèque en forme triangulaire, trouvé près de Tampico, a été confectionné à partir d'une taille longitudinale de *strombus gigas*. On peut voir aussi des pectoraux de ce type représentés dans des statues phalliques. L'anneau *ehecacozcatl*, un attribut du dieu Quetzalcoatl, porte une plaque de forme étoilée obtenue en taillant transversalement un strombe ; elle représente le « tourbillon du vent ». Cette parure est reproduite sur d'autres supports, que ce soit des céramiques ou des codex. À El Tajín (Veracruz), des anneaux taillés dans des strombes (*anahuatl*) apparaissent déjà à l'époque Teotihuacan et leur fabrication se poursuit jusqu'à l'Empire aztèque, comme en témoignent les grands dépôts du Templo Mayor et les illustrations des codex. L'*anahuatl* est

un ornement divin et son nom évoque celui de l'Anahuac, l'anneau de mer qui entoure la terre habitée[45].

Les Mayas de Tikal ont aussi été séduits par les spondyles des deux océans. Le dieu du maïs porte un spondyle à la ceinture, reprenant la vieille association entre le bivalve et la fertilité. Le dieu N des codex classiques, qui a pour tâche d'empêcher la chute du ciel, porte sur son dos une carapace de tortue ou une conque. Cette divinité émerge d'une conque ou d'un escargot[46]. Le dieu de la montagne, Tepeyollotl, est souvent représenté orné de coquillages, et ceux-ci se trouvent en grande quantité dans son temple, conçu comme une montagne symbolique[47]. Dans l'écriture postclassique maya, le coquillage stylisé et spiralé fonctionne comme un glyphe signifiant l'achèvement, ce qui pourrait indiquer qu'il servait d'unité de compte. Au Belize, des dépôts de coquillages ont été découverts à une trentaine de kilomètres du Quintana Roo, notamment des *pecten* (coquille saint Jacques) et des *ostrea*, originaires du Yucatán et du Honduras[48]. On en trouve également dans des tombes de Copán en rapport avec le dieu Kukulcan, qui est la version maya de Quetzalcoatl. Il n'est pas établi qu'il s'agisse d'une huître. Plus probablement, on aurait affaire à un spondyle, dont le nom courant en anglais est « thorny oyster ». À la fin de la période préhispanique, ces parures divines sont aussi celles des nobles mexicains qui portaient une coiffure de coquillages pour marquer leur statut. On ne peut pas non plus négliger le murex, un univalve que l'on trouve aussi bien dans la Caraïbe (Martinique) que dans le Pacifique (*Murex erythrostomus* ou murex bouche-rose), un gastéropode dont les sécrétions produisent un pigment pourpre. Des travaux sont en cours sur son utilisation.

Les coquillages empruntent aussi la voie du tribut, versé par les populations soumises au pouvoir central. Les Aztèques prélevaient 1 600 spondyles auprès de leurs vassaux des régions côtières. Quelques documents tardifs mentionnent la présence de spondyles dans la décoration des demeures princières comme à Tomebamba,

citadelle Inca du centre de l'Équateur[49], en Caroline du Sud[50] ou à Tula, dans le palais de l'homme-dieu Topiltzin-Quezalcoatl[51].

L'odeur du cuivre

La question de la métallurgie est complexe. Cette invention s'est produite de façon indépendante dans seulement deux régions du monde : le Proche Orient, d'où elle est passée en Europe et en Chine, et en Amérique du Sud, dans la vallée du Lurin, au Pérou[52]. Rivet et Arsandaux précisent néanmoins qu'il faut bien distinguer, pour l'Équateur et le Pérou, les hauts plateaux et la région côtière. C'est en Bolivie et dans le nord du Chili actuel que se situent les mines d'étain les plus importantes. En Colombie et dans les basses terres de l'Amérique centrale, une autre tradition se développa autour de l'or, pur ou en alliage avec le cuivre. Là, on observe une nette préférence pour le moulage[53]. En réalité, les indigènes de la côte nord de l'Équateur ont ignoré le bronze. En revanche, celui-ci s'est développé de façon remarquable sur les hautes terres péruviennes à une époque tardive. L'aire de distribution du cuivre a une extension considérable en Amérique du Nord[54].

Le cuivre entre en alliage avec l'arsenic dans des proportions diverses. Cette opération renforce le durcissement et augmente la brillance du métal. Les bronzes, alliages de cuivre et d'étain, contiennent jusqu'à dix fois plus d'arsenic que les cuivres arséniés. On les obtient par deux procédés : le corroyage, c'est-à-dire le dégrossissement par martèlement pour aplanir la matière, et la fonderie, qui nécessite des fours à haute température (1 083 °C) et des moules, ce qui permet de généraliser et de « standardiser » les formes. La technique de la métallurgie est née dans le monde andin vers 1800 av. J.-C. et a gagné l'Équateur au moins en 1500 av. J.-C., à Salango, durant la phase Chorrera. Les contacts avec la côte ouest du Mexique sont anciens et au début de notre ère, des sites situés dans le Mexique occidental, dans le bassin du Balsas, entre Guerrero et Michoacán, à Tomatlán (Jalisco) et à Amapa, dans le Nayarit, montrent des objets de cuivre ; plus tard, vers 900 de notre ère, la

métallurgie se développe de façon originale en Mésoamérique et atteint une qualité remarquable à l'époque de la Conquête.

Cette transmission est aujourd'hui acceptée sur la base d'analyses chimiques diverses effectuées sur le cuivre arsénié utilisé dans la fabrication des premiers objets mésoaméricains. Elle s'est faite par voie maritime depuis l'Équateur, à partir de 100 av. J.-C., avec l'introduction de quelques objets originaires de cette région et aussi de la Colombie et de l'isthme de Panama. Cependant, l'essentiel de la diffusion a concerné la technique de la métallurgie, que les Mésoaméricains ont acquis au cours de contacts suffisamment prolongés avec les artisans de l'Amérique du Sud. Les radeaux de la région de Manta étaient des embarcations adaptées à la navigation et extrêmement solides. Leur seul défaut était la décomposition rapide des troncs en bois de balsa, une matière légère et bien adaptée à la construction de bateaux. Pour éviter cette dégradation, ils furent recouverts de bitume, une matière qui abonde justement dans la péninsule de Santa Elena. En fonction de cette variable, on a calculé la durée approximative des radeaux, qui avaient entre 6 et 11 m de longueur et devaient être munis de deux mâts. Après quatre mois dans l'eau, le temps d'un aller-retour au Mexique depuis l'Équateur, le radeau perdait un tiers de sa solidité. À la suite de deux voyages, la capacité initiale de 30 tonnes pour les embarcations les plus solides était réduite à 5 tonnes[55].

Le voyage maritime s'avérait plus rapide, et surtout plus sûr, que par voie terrestre, où les risques étaient plus grands (agressions, difficultés du relief et de l'environnement forestier). Selon les calculs, la durée de la traversée pour effectuer un aller-retour entre l'Équateur et la côte occidentale de Mésoamérique (3 000 km environ) aurait nécessité entre six et huit semaines. Les départs (depuis Salango ou depuis l'île de La Plata ?) avaient lieu probablement au début de décembre, moment où les vents et les courants marins sont les plus favorables. Arrivés sur le littoral mexicain à la fin du mois de janvier, les marchands pouvaient entamer le retour en mars, avant la saison des pluies en Équateur. Ces hypothèses reposent sur un document espagnol du début du XVIe siècle qui mentionne l'existence d'un trafic

maritime entre la région de Zacatula et des « îles » situées plus au sud[56]. Ce texte précise que souvent les marchands demeuraient dans la région plusieurs mois avant de regagner leur pays d'origine, avec des marchandises « du pays » que le texte n'identifie pas. C'est sur cette indication que l'on pense que ces longs séjours ont permis aux gens du Sud d'enseigner à ceux du Nord les techniques complexes de la métallurgie.

La technologie introduite depuis l'Équateur donna lieu à plusieurs types d'alliages avec de l'arsenic, de l'argent ou de l'étain. Les objets furent utilisés dans le Nord comme des marqueurs de prestige. Tout d'abord, les cloches, fabriquées par la technique du moulage avec de la cire perdue, et portées par les élites et les divinités : là, c'est la sonorité qui en est l'élément principal, et qui est déclinée en plusieurs catégories selon qu'elle soit obtenue par le souffle, la frappe ou la vibration, notamment des grelots[57]. Sont typiques également les anneaux ouverts, identiques au Mexique et en Équateur, non seulement quant à la forme mais quant aux contextes archéologiques respectifs[58]. Sans compter les pinces à épiler, les épingles, les hameçons et autres objets utilitaires examinés à la fois sous leur aspect formel et sous l'angle des modalités techniques de fabrication. Le cuivre était appelé *tepotzli*, un mot générique nahuatl recouvrant différents types d'alliages qui engloba également le fer après la Conquête. Différents modificateurs grammaticaux précisent la couleur, la ductilité et la solidité, ainsi que d'autres critères sensibles puisque le « forgeron » est « celui qui sent le métal ».

Dans les civilisations andines de l'Équateur, du Pérou et de la Bolivie, le cuivre, l'argent et l'or furent utilisés largement, tout comme le cuivre arsénié et le cuivre-étain. À partir de 900, l'or et l'argent se trouvent à Sicán dans des quantités sans précédent justifiant le qualificatif de « culture métallique » qui a été donné à cette culture par l'archéologie[59]. Une seconde vague d'emprunts d'objets et de techniques se développe à partir de 1200-1300 de notre ère jusqu'à la Conquête, avec l'introduction d'autres techniques provenant des hautes terres du sud des Andes et l'expansion du réseau commercial maritime basé à Chincha. Les articles en métal étaient probablement

transportés sur des radeaux, ce qui expliquerait leur absence dans la grande zone intermédiaire entre le Guerrero et le sud de l'Amérique centrale. Ces objets faisaient partie d'une cargaison de spondyles et d'émeraudes. Les échanges se greffaient sur des anciens réseaux de spondyles dominés par la culture de Manta. Des coquillages ont été ciselés dans des pinces épilatoires mexicaines[60]. On sait désormais que ces réseaux du Pacifique n'étaient pas les seuls possibles et que d'autres circuits marchands empruntaient la côte de la Caraïbe et Panama.

Le cuivre n'est pas inconnu en Amérique du Nord. Il est même abondant dans la région des Grands Lacs, mélangé ou non avec d'autres minéraux dont le fer. Il était déjà travaillé par martèlement 3 000 ans av. J.-C., mais ces forgerons ne savaient ni le modeler ni le fondre, car leurs fours ouverts ne dépassaient pas les 700 °C (il faut pour parvenir à fondre le cuivre 1 083°). Les connexions entre la côte nord-ouest du Pacifique et les haches Shang de Chine, sur la base des similitudes morphologiques, n'ont pas été écartées[61]. Avant l'apparition des Européens, les Tlingits forgeaient le cuivre au marteau pour fabriquer les pointes de flèches, les lances, les lames, les aiguilles, les harpons, et les hameçons. Ils connaissaient aussi le fer soustrait aux épaves japonaises ou chinoises[62]. Ils voyaient dans les tonalités rougeâtres du cuivre une analogie avec la chair des saumons.

Selon le témoignage tardif du conquistador Alvar Núñez Cabeza de Vaca, qui vécut longtemps en captivité chez les Indiens, ceux-ci lui donnèrent une cloche en cuivre avec un visage modelé. D'après les informations qu'il recueillit, l'objet provenait d'un site abandonné de Chihuahua, appelé aujourd'hui Casas Grandes, que les indigènes pillaient régulièrement, de même que les Eskimos avaient pillé d'anciens sites archéologiques pour en tirer du métal et des objets en os.

Dans toutes ces régions, les références ethnographiques à l'odeur du cuivre sont nombreuses. Sous cet angle, le cuivre rappelle les organes sexuels, la virilité et les poissons.

Des haches, des « cartes » et autres monnaies

Depuis 1967, les petites haches en cuivre arsénié de l'Équateur (*hachuelas*) étudiées par Olaf Holm ont intrigué les chercheurs. En effet, elles semblent avoir fonctionné comme des monnaies et trouvent des équivalents au Mexique et dans la région de Sicán. Reprenons les grandes lignes d'un dossier qui pose autant de questions qu'il en résout[63]. En Équateur, les haches en cuivre arsénié existent en grand nombre dans les tombes de l'île de Puna, dans le Manabi, le bassin du Guayas et à Los Ríos, et se trouvent même au sud de Tumbes, une région qui correspond à la civilisation préhistorique Manteño-Huancavilca (800-900 ap. J.-C.). Ces haches ont été fondues dans des fours à l'air libre et fabriquées en série. Elles arrivent au Mexique en grandes quantités vers 1200 ap. J.-C. On en trouve sur le site de Monte Albán, au XIe siècle de notre ère, ainsi que des grelots[64].

Le trait caractéristique est leur minceur. Les haches du Mexique ont des formes diverses. Certaines sont identiques aux équatoriennes quand d'autres ont des formes originales, ressemblant plutôt à un champignon. Dans le Guerrero, elles sont rassemblées en paquets. C'est le cas à Sicán-Batán Grande où les petites pièces de cuivre prennent une forme plate qui justifie le nom qu'on leur a attribué de *naipes* (« cartes à jouer ») ; des centaines de *naipes* ont été extraites de la Huaca Menor. Ces feuilles auraient pu servir de standard dans les échanges et fonctionner comme des monnaies, car elles étaient faciles à transporter, durables et pouvant être fabriquées en obtenant un poids et une taille équivalents. Celles de Sicán, par contre, ont eu une diffusion restreinte au littoral équatorien. On connaît cinq catégories de *naipes* classées par la taille. L'épaisseur est très fine, ne dépassant pas le millimètre. La taille de ces « paquets » varie en fonction du statut du mort. Dans une seule tombe seigneuriale de Huaca Loro, 1 500 paquets ont été mis au jour alors qu'un seul accompagnait le corps d'une personne quelconque[65]. Par ailleurs, des paquets de grande taille, pesant dans les 20 kg, ont été trouvés dans l'aire de Milagro-Quevedo.

Les textes du XVIe siècle concernant le Mexique se réfèrent à ces pièces de cuivre comme des monnaies ; on les trouve peintes sur les listes du tribut du *Codex Mendoza*. Pour l'Équateur et le Pérou, nous n'avons pas ce type de documentation graphique et il est plus difficile d'interpréter les matériaux. En tout cas, les *naipes* de Sicán ne sont ni des répliques symboliques de haches ni des objets utilitaires. Elles se présentent en grandes quantités en tant qu'offrandes funéraires. Au Pérou, la minceur remarquable de ces feuilles métalliques, obtenue au prix d'un travail long et difficile, fut probablement le gage de leur valeur.

Les haches arrivées au Mexique occidental ont servi de « modèle » aux artisans mais n'ont pas circulé dans cette lointaine région en tant que « standard » monétaire. Haches d'Équateur et *naipes* du Pérou suivent des circuits différents. Probablement, comme l'indique Shimada, le bronze aurait été exporté du Pérou en Équateur, où il aurait été travaillé en leur donnant une forme de « hache ». Reste encore à élucider l'apparition au Mexique et à partir de 1250 de notre ère de l'alliage cuivre-étain, dont l'origine se situe dans le sud du Pérou. Cette nouvelle technologie du métal coïncide avec l'émergence de la seigneurie de Chincha (sur la côte pacifique au sud de Lima) comme grande puissance marchande. Il est probable que les marchands de Chincha, dont les réseaux allaient jusqu'aux hautes terres de Bolivie à la recherche de métaux, aient utilisé dans leur expansion maritime les vieux circuits équatoriens liés aux spondyles.

Les exemples précédents posent la question de l'existence d'objets étalons, c'est-à-dire des « monnaies », selon la définition de Godelier. Outre les hachettes décrites ci-dessus, les perles de spondyle, les nacres, les dentales, ont été très prisées en Amérique du Nord, notamment chez les Salish du sud de Vancouver, qui les tenaient pour de précieux joyaux, tandis que les Yurok de Californie les thésaurisaient comme monnaie car elles jouaient un grand rôle dans l'acquisition de prestige et dans les échanges[66]. Enfin, sur la côte du Canada, en 1535, nous savons grâce au témoignage de Jacques Cartier que les petits coquillages qu'il appelle *esurgny* sont « la plus précieuse chose qu'ils aient en ce monde ». Il s'agit

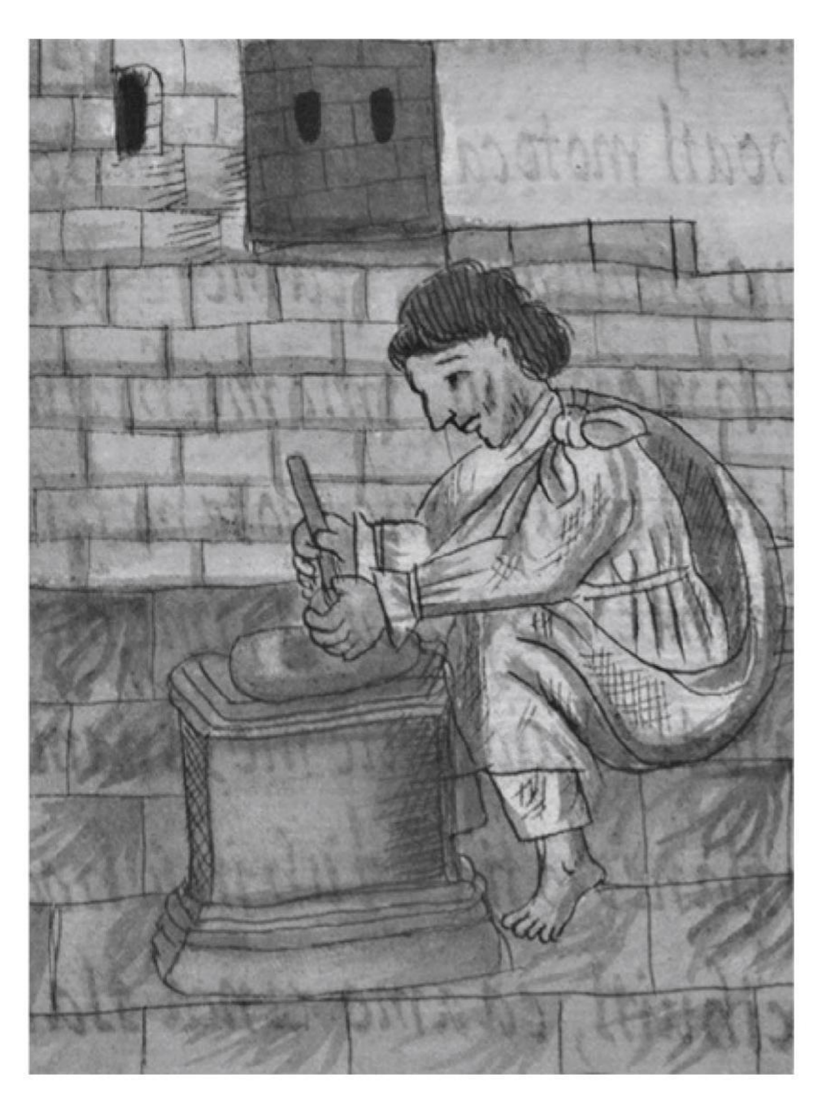
d'univalves blancs, des « cornibots » avec lesquels ils font des colliers (des « paternoster »). Ils en usent comme « nous faisons d'or et d'argent ». En outre, ils ont la vertu « d'étancher le sang des nazilles, car nous l'avons expérimenté ». Les colliers de coquillages réapparaissent au moment du départ de Cartier pour la France avec le chef iroquois Donaconna, apportés d'abord par des femmes, chargées également de ravitailler le navire en partance, puis par les sujets du chef, lesquels « remercièrent le dit Capitaine et donnèrent au dit Donnacona trois paquets de peaux de bièvres et loups marins avec un gros couteau de cuivre rouge qui vient du Saguenay ». Cartier reçut aussi son collier d'*esurgny*[67]. Ces perles blanches étaient faites avec de la nacre des coquillages (*columella*, *busycotypus canaliculatus*, *busycotypus canica*). Connus sous le nom de *wampuns*, ils fonctionneront comme monnaie locale à partir du XVIe siècle. En fait, *wampi* signifie « blanc jaunâtre » et collier fait avec ces perles, et d'une façon générale, lumière[68]. L'éclat est toujours la qualité première de tout objet d'exception.

L'haleine du jade

Le jade est un terme qui s'applique à tort à deux types de pierres qui ont été taillées en Mésoamérique depuis trois millénaires : la serpentine (« green stone ») et la jadéite, au spectre chromatique plus large. En fait, le jade proprement dit désigne une pierre extrêmement dure (contrairement à la serpentine), qui implique une technique complexe et mal connue. La tradition mésoaméricaine des haches et des figurines en jade remonte à la fin du Formatif. Elle occupe une place prépondérante chez les Olmèques et les Zapotèques, à Teotihuacan, dans le monde Maya, au Costa Rica, à Mezcala et chez les Aztèques du XVe siècle. Il s'agit donc d'un phénomène de longue durée comparable en cela aux coquillages précieux, mais bien plus complexe par l'étonnante qualité des statuettes ou autres objets et les difficultés techniques de la taille et du polissage. On ignore quels abrasifs utilisaient les artisans olmèques pour obtenir une qualité inégalée par les civilisations plus

récentes. La rareté de cette pierre, sa dureté, son éclat et sa transparence (c'est une pierre qui accroche la lumière) explique qu'elle ait été choisie comme marque de statut.

L'importance des sources pictographiques et écrites nous invite à suivre un parcours régressif qui débute avec les Aztèques. En nahuatl, le jade est désigné sous le nom de *chalchihuitl*, qui englobe non seulement la jadéite mais toutes les pierres dures de couleur allant du bleu au vert clair comme la turquoise. Quand son glyphe est simplifié, il peut en effet se confondre avec les signes qui désignent respectivement la turquoise et le miroir[69]. Si l'on croit le chroniqueur Pomar, la valeur du jade dépendait de sa rareté et des nuances éclatantes de ses couleurs. En fait, il y avait des sous-catégories contenues dans la classe générale de *chalchihuitl*. Les véritables *chalchihuitl* avaient la couleur « des plumes de quetzal » mais aussi de l'amarante[70].



Lapidaire, Codex de Florence

Le glyphe aztèque désignant le *chalchihuitl* apparaît dans les codex sous de multiples combinaisons pour signifier des toponymes, des listes tributaires, des attributs des dieux, ou bien en association avec l'eau et le sang sacrificiel. Dans le livre 6 du *Codex de Florence*, le jade et la turquoise forment un doublet ou « diphrasisme », c'est-à-dire une construction métaphorique ou métonymique de deux termes proches, comme « jade/turquoise », typique de la langue nahuatl, rappelant des formes françaises comme « suer sang et eau » « à feu et à sang », où les deux mots, bien que distincts, renforcent le sens de l'expression. Ces pierres sont mentionnées à plusieurs reprises dans les discours recueillis par Sahagún concernant l'intronisation d'un nouveau « roi » (*tlatoani*). La « Cité » s'adresse au nouveau

seigneur en lui « offrant, en répandant » devant lui le « jade, la turquoise, l'incomparable, l'indicible, ce que nos seigneurs ont attaché », « le bijou perforé que nos Seigneurs gardent, attaché au cou »[71]. Les paroles sages des ancêtres, énoncées avec éloquence, sont « incomparables, comme le jade, comme la turquoise, comme un bijou précieux ». Ce qui est précieux ne peut être donné, ne peut être dit, reste attaché à chacun »[72]. « Tu altères le jade, tu ébouriffes la plume » se dit de celui qui abîme ce qui est précieux, ou qui n'en prend pas soin. Ce diphrasisme s'employait aussi pour évoquer le cas d'un homme du peuple ayant séduit une femme noble[73].

Selon le *Codex Chimalpopoca*, le roi Topiltzin Quetzalcoatl fit construire son lieu de jeûne, de pénitence, de prière : « Quatre furent les maisons qu'il bâtit : sa maison turquoise resplendissante, sa maison de coquillages rouges, sa maison de nacre, sa maison de plumes de quetzal ». Au sommet de sa mitre d'ocelot, brille un *chalchihuitl* grand et rond, qui est un attribut déterminant de sa divinité[74]. Dans son palais de Tula, outre les spondyles déjà mentionnés et des enclos en argent, en cuivre, en plumes et en turquoises, il y avait des « maisons » faites de « pierres vertes et précieuses ». D'ailleurs, les vassaux de ce roi « excellaient tous dans les arts mécaniques et étaient très habiles dans la taille des pierres vertes qu'ils appellent chalchihuites »[75]. La venue à Mexico des seigneurs de Cuauhtitlan fut célébrée par des dons précieux de jade ou de turquoise : une couronne, un peigne de métier à tisser et un fuseau, ainsi que deux pierres *chalchihuitl*[76]. Chalchiuhtlicue, « Celle à la Jupe de Jade », était la divinité des lacs et des ruisseaux, qui présidait les cérémonies en faveur des premiers nés. Cette pierre apparaît aussi dans des contextes sacrificiels et dans les rituels des premiers-nés.

Les lapidaires mexicains affirmaient que les jades dégageaient une haleine : « Elles soufflent, elles bruinent », disaient-ils, ce qui fait penser à la vapeur produite par le réchauffement des pierres au lever du soleil. Pour les trouver, ils partaient à l'aube afin de guetter l'apparition de cette « fumée ». Une fois le gisement repéré, ils dégageaient la pierre précieuse de la « pierre mère ». Car les

jadéites sont associées aux serpentines en intrusion dans des roches cristallines. Bien avant les Aztèques, les Olmèques et les Mayas de l'époque classique mettaient en rapport le jade avec le souffle vital, un lien représenté dans l'iconographie sous la forme d'une perle ou d'une volute jaillissant du septum nasal. Le jade exhalait et inhalait un souffle humide, qui était aussi associé à la musique et à l'arôme des fleurs, dans une correspondance de couleurs, senteurs, sonorités et textures – n'oublions pas le polissage remarquable de cette pierre obtenu par le travail des artistes – que seule la poésie, dans le monde rationnel occidental, est capable d'exprimer[77].

Les sources de jadéite ne sont pas nombreuses. En attendant d'avoir une connaissance géologique plus précise de l'Amérique centrale, il est admis que tous les jades archéologiques provenaient d'une même et unique source, la vallée de Motagua, au Guatemala. Il semble toutefois que des affleurements isolés existent dans le río Balsas (Guerrero). Les listes tributaires signalent deux localités qui payaient aux Aztèques un tribut de jade, ou l'utilisaient comme objet de troc : les unes s'échelonnaient sur un axe unissant Oaxaca avec Mexico, à proximité du río Balsas (Taxco). Les autres localités étaient situées sur les côtes atlantique (Xicalango) et pacifique (Tehuantepec et Soconusco). Certaines cités se procuraient le jade par troc afin de payer le tribut ; d'autres trouvaient sur place de la jadéite. La province de Tochtepec payait le tribut le plus lourd de *chalchihuitl*. Tochtepec et Xicalango, en bordure du golfe du Mexique, avaient constitué jadis le cœur de la civilisation olmèque, considérée comme la matrice des cultures mésoaméricaines[78].

Pour Michael Coe, l'importance que les Olmèques attribuaient au jade était la raison de leur expansion en direction de l'est et du sud. L'intérêt de cette civilisation pour le jade remonte à la phase la plus ancienne du Préclassique, entre 1200 et 900 avant J.-C. Cette pierre, ainsi que la serpentine, était le symbole du maïs et de la fertilité agricole. Les premiers contacts entre les Olmèques et les chefferies du Costa Rica datent probablement du début du Formatif, lorsque les marchands venus de la région du golfe du Mexique atteignirent cette région de l'isthme, attirés par les mines de pierres précieuses vertes.

Ces expéditions sont attestées par le type de pigmentation des dépôts de céramique, ainsi que par des coquillages en jade gravés, un objet uniquement fabriqué par les Olmèques[79]. Cependant, aucune hache en jade n'est présente entre 900 et 500 av. J.-C. Entre ces contacts très anciens et l'apparition de grandes quantités de jades au style et à l'iconographie olmèques (ce qui n'implique peut-être pas une origine olmèque) il y a une différence chronologique d'un millénaire. Les Mayas notamment dès la fin du Préclassique adoptèrent les jadéites. Leur engouement pour ces pierres se maintint jusqu'à la période historique, après la Conquête. Les Olmèques avaient une préférence pour la variété bleu-vert originaire du Guatemala ; des colliers de cette matière apparaissent dans la statuaire concernant des personnages importants ou des divinités dès 1000 av. J.-C.

Situés entre la Mésoamérique et l'Amérique du Sud, l'isthme de Panama et le Costa Rica occupent une place stratégique. Longtemps considéré comme une région de passage, on sait aujourd'hui que ce territoire était peuplé de cultures originales adaptées à un environnement tropical. Du côté de l'Atlantique, la forêt humide dominait et des contacts réguliers liaient l'actuel Puerto Limón et la côte panaméenne. Sur le versant pacifique, Guanacaste, dans la péninsule du Nicoya, séparait la Mésoamérique des chefferies de l'isthme ; au sud, Diquis jouxtait la frontière du Panama actuel. Ces deux régions étaient en relation avec des contrées plus lointaines depuis 1500 av. J.-C. : Diquis, orientée en direction du sud, et Guanacaste, plus proche de la Mésoamérique. Alors que les deux styles du travail du jade (Mexique central et aire maya) se sont maintenus jusqu'à la Conquête, la tradition lapidaire du Costa Rica disparaît pratiquement en 700 de notre ère.

Les sources locales du jade ont donné lieu à un long débat. Le jade couleur vert-pomme typique des pierres maya est originaire de Motagua[80]. Une étude par diffractométrie de rayons X effectuée sur les pièces en jade du Costa Rica appartenant au Metropolitan Museum de New York en 1998 révèle que la matière provient de plusieurs sources de jadéite[81]. Selon d'autres spécialistes, qui

comptent parmi les meilleurs connaisseurs des Olmèques, la vallée du Motagua au Guatemala est la source unique de tous les jades, ce qui ne remet pas en cause l'hypothèse d'un travail de la pierre effectué au Costa Rica. Ces mines n'ont jamais été conquises par les Aztèques[82]. Au début du XXIe siècle, dans la région de Minas à Motagua, on a découvert une source de jade « blue-green », ce qui infirme les hypothèses sur un éventuel tarissement des gisements à l'époque classique.

Si les Olmèques ont envoyé des marchands dans ce qui est aujourd'hui le Costa Rica, ils ne s'y sont pas établis car, entre 900 et 500 av. J.-C., on n'y a pas trouvé de pierres taillées typiques de cette culture. Cependant, les figures et le style suggèrent l'existence de contacts. La figure anthropomorphe debout ou assise en tailleur, les mains posées sur la poitrine ou sur la taille, et les pieds avec les pointes écartées de chaque côté, trait qui a justifié le nom de « Charlie Chaplin », apparaît dans toute la région. Ces jades se trouvent de préférence dans des caches. Les peuples du Costa Rica l'adoptent des Mayas et le fusionnent avec un autre motif, également taillé en jade, le dieu-oiseau[83]. La matière était transformée au Costa Rica, ce qui impliquait que les lapidaires étaient des gens spécialisés et reconnus comme tels[84]. Parmi les jades taillés prend place la figure d'homme-jaguar typique de la religion olmèque. Dans cette région, la tradition lapidaire du dieu-oiseau en forme de hache commence vers 700 av. J.-C. ; on retrouve cette forme au Yucatán. Le coquillage n'est pas oublié puisqu'on le trouve taillé dans cette pierre précieuse, selon une conception d'accumulation de matières hautement valorisées répandue en Mésoamérique et dans les Andes.

Signalons enfin que la jadéite, la sodalite et la serpentine seraient également présentes en Équateur dès la culture Chorrera (Engoroy) et constituent des offrandes funéraires très répandues. Ces pierres exotiques étaient vraisemblablement obtenues par les réseaux marchands dont les points nodaux étaient Salango et l'île de La Plata. Entre 1000 et 1300 av. J.-C., les pierres vertes, les spondyles et le cristal de roche sont des offrandes présentes dans la région montagneuse de Loja, en Équateur[85].

Flamboyance et éblouissement : l’or

Le passage du jade à l’or au Costa Rica est lent et se situe entre 400 et 700 de notre ère. Progressivement les jades sont remplacés dans leur valeur symbolique par des objets en métal originaires de l’Amérique du Sud. L’interruption des routes commerciales consécutive à l’effondrement des sites mayas classiques et de Teotihuacan, et l’épanouissement des civilisations caribéennes de Publico et Briac (Colombie) expliquent cette transition. Les premiers objets en métal qui arrivent au Costa Rica proviennent de la Colombie, vers 500-600. L’âge de l’or se situe entre 800 et 1500 et correspond à l’épanouissement de la culture Tairona[86].

L’orfèvrerie la plus ancienne apparaît d’abord à Touraco, sur la côte sud, à partir de 350 av. J.-C., un site étroitement lié à La Tolite, au nord de l’Équateur, mais c’est à Calma, au nord de l’actuelle ville de Cali, vers 200 av. J.-C., que cet art atteint sa perfection. Des formes anthropomorphes et zoomorphes ont été modelées dans un or très pur allant de 18 à 24 carats, selon le procédé de la fonte à la cire perdue. Comme on l’a vu ailleurs, ces objets reproduisent une figure humaine dotée de puissantes canines. Les objets les plus frappants sont les récipients (*poporos*) pour conserver la poudre alcaline faite de chaux de coquillages marins, qui libère l’alcaloïde des feuilles de la coca (*Erithroxylum novogranatense*) et les bâtonnets pour porter cette poudre à la bouche. Ces bâtonnets en or peuvent atteindre 44 cm. La tête du bâtonnet est modelée : formes de chauve-souris, un animal qui voit la nuit et qui vole, métaphore du chamane, ou des personnages portant un masque. À Calima également, le coquillage univalve fait de feuilles d’or réunit les deux matières précieuses par excellence. Les récipients pour la chaux apparaissent dans toutes les chefferies du Cauca, ainsi que la figure de la chauve-souris (Quimbaya, Tolima, Tairona).

Le cas des Muiscas, une puissante chefferie de la cuvette de Bogotá, est intéressant. Le travail de l’or, du moins pour notre sensibilité, paraît moins abouti que l’orfèvrerie des chefferies plus anciennes ; il est caractérisé par des petites pièces très fines, les

tunjos anthropomorphes, utilisés surtout comme des offrandes rituelles. L'un d'eux pourtant, conservé au Musée de l'Or de Bogotá, attire notre attention : il s'agit d'un radeau en *tumbaga* qui transporte des personnages puissants. Cet objet illustre le récit recueilli par les Espagnols au XVIe siècle qui propulsa la légende de l'Eldorado. Avant son intronisation, le nouveau seigneur devait séjourner dans une caverne, un rite initiatique attesté par les sources historiques. Puis il était conduit par des chefs et des chamanes sur les rives du lac Guatavita. Nu et recouvert d'argile, sur laquelle la poudre d'or dont il était aspergé restait collée comme une peau, le seigneur s'embarquait sur un radeau chargé d'offrandes d'or et de pierres précieuses, qui étaient jetées au centre du lac. La figure éblouissante du nouveau seigneur, dressé sur la barque, faisait de lui un être solaire.

D'une certaine façon, l'or est à l'opposé du jade. On peut s'en procurer relativement facilement dans les placers et dans les mines. Le processus de production nécessite de la cire, du cuivre pour les alliages, des moules, du combustible. Alors que le travail lapidaire (et la taille des coquillages) requiert une grande habilité et beaucoup de patience pour obtenir la perfection, celui de l'or implique un processus de fusion « mystérieux », mais relativement rapide une fois les matériaux réunis. Les difficultés techniques du travail du jade expliquent que les pierres taillées ont été moins nombreuses que les objets en métal. Mais on peut également imputer la disparition de cette pierre au tarissement des sources ou plutôt des gisements connus et exploités à l'époque, puisqu'on sait que le Motagua approvisionne aujourd'hui l'industrie moderne du jade[87].

Panama fut appelé par les Espagnols « Castilla del Oro » en raison de l'abondance de l'or, comme en témoignent les sources du début du XVIe siècle. Bien sûr cet or n'est pas à l'état pur mais en alliage avec d'autres minéraux : cuivre, argent, platine. Les premiers objets apparaissent dans l'isthme avant 600 de notre ère. En fait, il s'agit de *guanin*, un terme que Colomb traduisit par « oro bajo » ou or de basse qualité. Un des objets pris aux Tainos et analysé en Espagne montra que l'alliage du *guanin* contenait 18 parts d'or, 8 de cuivre et

6 d'argent[88]. Comme les Tainos n'avaient pas de mines de cuivre et ne connaissaient pas la technologie des alliages, les objets ne pouvaient provenir que d'échanges. La source la plus proche était la Guyane, où les premiers Européens remarquèrent l'importance de cette métallurgie et collectèrent des pendentifs (aigles et figures anthropomorphes). Le *guanin* a été acheminé par mer entre les Antilles, la Guyane et l'Orénoque, remontant ce grand fleuve jusqu'au Venezuela et en Colombie. Les pectoraux et les ornements de nez, produits par les orfèvres de la Colombie, notamment les « petits aigles » en or, servaient de moyen de paiement le long d'un circuit qui s'étendait au moins jusqu'à la côte caribéenne du Nicaragua. Cette route était toujours empruntée vers la fin du XVIe siècle dans la région de la Guyane vénézuélienne ; les voies fluviales de l'Orénoque, Casiquiare et río Negro servant de voies d'accès[89].

Au XVIe siècle, en descendant par le Darién vers le sud (actuelle Colombie), Cieza de León remarque dans le port d'Urabá (San Sebastián de Buenavista) des chefs indigènes très riches en raison du grand commerce (« gran contratación ») qu'ils avaient avec ceux qui vivaient de l'autre côté des montagnes, dans les plaines, le long du Dabaybe (fleuve fabuleux de la Cordillère). Cieza ajoute qu'il y a parmi eux « de grands marchands qui vont vendre dans les terres de l'intérieur beaucoup de porcs (il s'agit d'une espèce de sangliers) du sel et du poisson, en échange d'or, de tissus et de ce qui leur est nécessaire[90] ». Les Espagnols trouvèrent effectivement une grande quantité d'or rangé dans des petits paniers, ainsi que des pierres précieuses, des « cloches », des plats, des coquillages en or avec lesquels les autochtones se couvraient les « parties ». Ces coquillages couvre-sexe étaient également portés au Panama, sur le versant atlantique, que les habitants obtenaient par troc avec les gens de Coiba, sur la côte pacifique, contre des pépites d'or. À Nombre de Dios, les autochtones racontèrent au conquistador Andagoya que des gens, parlant une langue étrange, étaient venus en canoë depuis le Honduras, mais le climat malsain les avait décimés. Toujours selon ses informations, la « terre de Nacarao » séparait les chefferies de l'isthme des peuples du Nord, des gens

très « civilisés » comme ceux du Mexique, qui avaient des quantités de tissus en coton et des marchés sur des places, « où ils les payaient avec du cacao, qui sert de monnaie en Nouvelle-Espagne »[91].

Le fait que le *guanin* ait été considéré par les Espagnols comme ayant une faible valeur montre le caractère relatif du critère de « précieux » que nous avons déjà signalé pour les coquillages. Pour les Tainos, comme le signale Las Casas à plusieurs reprises, ce métal était valorisé pour son odeur et pour sa couleur qui frisait le mauve. Le terme de *guanin* était aussi appliqué à certaines plantes odoriférantes, comme la tagua-tagua (*passiflora foetida*), ou à certains coquillages de reflets jaunâtres, appelés « guaninos ». Le premier mythe amérindien recueilli par un Européen, le frère Ramón Pané, se réfère aux voyages de Guayahona, un puissant cacique, interprété comme le cycle idéologique des échanges (produits hallucinogènes, coquillages, or, pierres vertes, femmes et enfants). Guanin est le nom d'une île où le héros parvient après de multiples vicissitudes et s'empare des femmes. Son épouse principale lui donne beaucoup de « guanines » et des « pierres qui ressemblent beaucoup au marbre » ainsi que des perles taillées dans un *strombus gigas*[92].

L'utilisation intentionnelle du platine comme alliage a été documentée uniquement à La Tolita-Esmeraldas et en Colombie du Sud. En principe, pour faire du *guanin* il faut se procurer le platine par troc. Or il y a des traces de gisements de ce métal au Panama. Un certain nombre d'archéologues préfèrent écarter le voyage maritime de longue distance avec des artisans itinérants, faute de preuves concrètes. Comment interpréter alors les rares évidences de contacts signalés depuis longtemps par Lothrop, comme le biface, atypique dans l'industrie lithique de Panama, trouvé dans la vallée du río Belén (Panama), et qui est similaire aux couteaux sacrificiels du Mexique ? Ou le pendentif « olmèque », provenant d'Oaxaca ou du Guerrero, trouvé sur la côte pacifique du Veragua ? Ou la pierre gravée de glyphes mayas ? Ou encore le vase portrait Chimu, censé avoir été trouvé près de Panama city[93] ? D'autres rares objets,

étudiés par Lothrop, qui s'intéressait aux contacts intercontinentaux, sont les deux disques d'or trouvés à Zacualpa, dans le Haut Guatemala, nettement d'origine péruvienne, ainsi qu'une couronne ornée d'une plume d'or trouvée à Monte Albán à une époque très tardive[94].

Le Panama central est une région singulière. Là, des supports divers, céramique, orfèvrerie, coquillages, pierres, os, se partagent un même système symbolique circonscrit à une région, le Gran Coclé (côte pacifique centre). Dans aucun autre site daté de 1550 à 1050 av. J.-C., et probablement un tombeau de guerriers, on a recueilli une aussi grande quantité de *spondylus* (1 200 pièces) et de *pinctada mazatlanica* (120). La provenance de ces coquillages peut être aussi bien équatorienne que locale, puisque les spondyles abondent autour de l'île des Perles, Otoque et Taboga. On n'a pas repéré des ateliers spécialisés dans la taille comparables à ceux d'Équateur, du Pérou et du Mexique. Les rares pièces en or trouvées jusqu'à ce jour présentent des similitudes avec celles de la Colombie nord occidentale. Dans le puits (*cenote*) de Chichén Itzá, de nombreux pendentifs ont été jetés ; la plupart seraient originaires de Panama ou du Costa Rica[95].

Le Temple du Soleil

Quand on évoque l'or préhispanique, il est difficile de ne pas songer à celui qui fut à l'origine de la conquête du Pérou. Les Espagnols découvrent le Temple du Soleil de Cuzco en 1533 et les merveilles qu'il renferme : les planches en or des murs qui rappellent à certains les descriptions bibliques du temple de Salomon, les objets, dont un magnifique disque solaire, et surtout le jardin avec ses plantes et ses animaux ciselés dans ce métal précieux. On connaît la suite : tous ces objets furent pillés et ramenés à Cajamarca pour payer la rançon de l'Inca Atahualpa, capturé par Pizarro. Sous la forme de lingots, cet or fut transporté en Espagne. Ainsi fondu, nous n'avons plus sous les yeux ce magnifique trésor d'orfèvrerie. Quelques pièces ont survécu. Heureusement les tombes des

seigneurs de Sicán ont livré un aperçu de ce que pouvaient être ces pièces, même si plusieurs siècles séparent les seigneuries de la côte nord de l'Empire inca, une entité politique d'ailleurs bien plus puissante que les royaumes du littoral.

Selon la tradition recueillie au XVIe siècle, le Temple du Soleil aurait été agrandi et embelli par l'Inca Pachacutec, le grand « réformateur », celui dont le nom est associé à un bouleversement temporel. Son règne se situe autour de 1450. D'après Cieza de León, cet Inca avait construit une route pavée en direction du sud, de l'Omasuyo, pour atteindre les hauts plateaux des Aymara. Or, dans cette région appelée par les Incas le Collasuyo, se trouvent les deux plus grands gisements d'or du sud de l'Amérique : Carabaya et Chuquiabo (La Paz), dont le nom signifie « berceau d'or ». Carabaya est exploitée par le successeur de Pachacutec, qui s'attribue les gisements aurifères et les exploite avec des colons issus des rives du Titicaca. Très vite le pouvoir central inca contrôle toute la chaîne de production de l'or du Collasuyu, puis du nord de l'Empire, d'abord Huánuco et Cajamarca, puis l'aire de Zamora-Chinchipe et le sud de la Colombie (Pasto).

L'or provient soit des alluvions charriés par les cours d'eau, soit de gisements dans les montagnes qui nécessitent la construction de galeries. Il est significatif que l'orpaillage ait été laissé aux communautés environnantes tandis que les mines nécessitant une infrastructure complexe aient été attribuées directement à l'Inca. Quelques témoignages recueillis par les premiers Espagnols rapportent les conditions plus que pénibles d'un travail qui se faisait presque dans l'obscurité dans des galeries sans air. Au milieu du XVIe siècle, les Espagnols découvrent les mines d'argent de Potosi, dont les Incas avaient déjà eu connaissance[96].

Le fait que les Incas aient prétendu qu'ils étaient les fils du Soleil montre à quel point l'or, associé à l'astre, à la brillance et à la chaleur, est important pour cette civilisation. Parmi les objets en métal ou en argent ciselés par les orfèvres, les vases *auquillas* témoignent de cette association entre métaux précieux et pouvoir. Ces vases sont des variantes en métal du *kero* en bois, décoré et

utilisé dans les libations rituelles de chicha, la bière de maïs. *Auquillas* et *keros* vont par paires, puisque toute libation se fait dans le cadre d'une invitation au protocole strict, inaugurée par l'Inca ou, à défaut, par une autorité le représentant. L'acte de boire sous-tend un lien d'obligation. Le terme quechua *yanantin* signifie « deux choses unies comme des frères », et les « vases frères » sont bien ces *auquillas* et ces *keros* dont la signification n'est pas individuelle mais duelle. Le contenant de bière ou *urpu* était une cruche en or de laquelle ne reste plus d'exemplaires puisqu'elles ont été fondues en lingots[97].

L'or, comme tous les métaux, était une matière vivante qui naissait et se développait. Celui du Pérou est très pur, entre 18 et 24 carats selon l'Inca Garcilaso, ce que confirment des estimations récentes[98]. L'or de Chuquiabo et de Carabaya est sans doute le plus précieux. Au nord du lac Titicaca, dans la province des Omasuyos, on trouva au XVIe siècle une grande pierre « grosse comme la tête d'un homme », considérée comme une semence dans laquelle « grandit l'or ». Les indigènes disaient que si on ne l'avait pas extraite de la terre, cette souche se serait transformée en or ; ils l'appelèrent *huaca*, un terme générique pour tout ce qui relève de l'étrange, de l'inexplicable, du monde ancestral. D'ailleurs chaque mine avait son entité protectrice, sa souche, sa « mère », et les mineurs lui rendaient culte pour que la *huaca* les autorise à prélever le minerai. Cette croyance, légèrement transformée, s'est maintenue jusqu'à l'époque actuelle[99].

Pachacutec, un souverain qui inaugura un autre « temps » marqué symboliquement par la flamboyance du Temple du Soleil, fut aussi le souverain qui organisa le tribut. C'est surtout par cette voie que les biens précieux ont circulé dans les Andes. L'or (*ccori*), drainé par ce canal principal, était comptabilisé dans les registres des *khipucamayoc* qui confectionnaient, maniaient et interprétaient les cordelettes de couleurs et les nœuds des *khipu*, consacrés principalement à la répartition du tribut entre les différentes communautés de l'Empire et à son « encaissement ». Nous ne sommes plus dans un système de commerce de longue distance, en

tout cas en ce qui concerne les régions du Pérou central, même si les réseaux dont il a été question fonctionnent dans les régions périphériques et le littoral. Seuls les marchands de Chincha avaient le privilège d'utiliser une sorte de monnaie de cuivre, dérivée des *naipes* de Lambayeque et des haches-monnaies en forme d'éventail équatoriennes[100]. L'or était également une matière précieuse dont la valeur était estimée par rapport à l'argent : elle était dix fois supérieure au même poids en argent. D'ailleurs, les conquistadores qui avaient arraisonné un des radeaux de Chincha ont mentionné l'existence d'une balance pour peser le métal (poudre ou pépites ?).

Enfin, c'est également au Pérou que la métallurgie de l'argent (pur ou en alliage avec de l'or) s'est développée, notamment dans la région méridionale autour du lac Titicaca. L'argent (*ccolque*) est plutôt associé à la lune et au principe féminin. Le couronnement de l'Inca Huayna Capac, quelques années avant l'arrivée de Pizarro au Pérou, est un déferlement de brillance. Lors de cette fête d'intronisation les toits et les murs des maisons de Cuzco furent recouverts de plumes multicolores, les voies principales, que devait emprunter le cortège impérial, furent recouvertes d'or, tandis que les murs des autres rues furent décorés de plaques d'argent posées sur des carrés de plumes. Tous les gens de l'Empire – la noblesse en fait – portaient des tuniques de *cumbi*, le tissu le plus précieux décoré de motifs de couleurs. Les Seigneurs de rang moins important qui faisaient partie de la suite impériale (que le chroniqueur appelle « laquais ») étaient vêtus de « coquillages » et de « nacre » et exhibaient des parures d'argent. Et le narrateur d'ajouter : « on raconte que toutes ces choses-là faisaient baisser le regard »[101]. Cet éblouissement total est ici au service d'un pouvoir central, et les nuances chromatiques et l'intensité lumineuse indiquent de façon subtile un dégradé de statuts autour de la figure impériale.

Jeux de lumière : la capture de l'œil

Les plumes et leur iridescence, le vernis de certaines céramiques, les couleurs éclatantes des tissus, les miroirs en nacre et en pyrite, la

transparence des pierres vertes, l'éclat des coquillages illustrent les valeurs de cette « esthétique de la brillance », selon l'expression heureuse de Saunders. Ce sont des objets de désir et de pouvoir qui ont la faculté d'attraper la lumière, de fasciner et de capturer celui qui les regarde. Cette fascination résulte de « l'enchantement d'une technologie dont la virtuosité est inconcevable[102] ». Le fait qu'ils soient réservés dans la majorité des cas aux élites et aux chamanes suggère un lien entre la puissance sociale et la capacité d'en faire usage. L'ethnographie fournit de nombreux exemples concernant la « réverbération », un thème présent aussi dans les textes coloniaux. Elle renvoie aussi à la perception du spectre chromatique par les peuples amérindiens et aux différentes métaphores de l'arc-en-ciel, un exemple typique et naturel des nuances brillantes.

La brillance caractérise d'autres matières comme l'os, souvent taillé pour en faire des parures. Peut-être faut-il attribuer aux canines de félins (ocelot, puma, jaguar) que l'on trouve souvent dans les dépôts d'offrandes une lumière métaphorique, puisque le jaguar est dans l'ensemble mythologique amérindien le maître du feu. Les yeux des masques ou des figures anthropomorphes sont rendus dans bien des cas par l'incrustation de nacre. La lumière qui émane des organes de la vision est à la fois « captivante » et dangereuse.

Les objets en or ont souvent été redorés ; la mise en couleur a surtout été effectuée par placage. Des céramiques non utilitaires ont été travaillées pour que le vernis leur apporte un éclat merveilleux dont l'argile est dépourvue. Lorsque les Aztèques apportèrent des cadeaux au conquistador Hernán Cortés pour se concilier sa bienveillance, les plus prisés furent ceux que les sources appellent « joyaux de plumes ». Récemment, le reflet tournesol de ces diadèmes fut mis en valeur dans une exposition organisée par Alessandra Russo. Le quetzal, dont la queue aux plumes vertes irisées couronne sa beauté, ne vit que dans les jungles lointaines du Petén et du Honduras. C'est un oiseau solitaire qui ne se montre qu'à l'aube et au crépuscule, justement quand la lumière se décline en de nombreuses nuances, comme si par sa présence fugace il voulait honorer le soleil dans sa naissance et sa mort. Son nom est d'ailleurs

synonyme de « trésor » ou « chose précieuse ». Les plus belles étoffes du Pérou, à la texture et aux couleurs chatoyantes, ont servi à envelopper les momies ; des tissus de valeur éclatants étaient remis par l'Inca aux seigneurs qui acceptaient de se soumettre.

Bien entendu, le Soleil est la source lumineuse principale. En langue nahuatl le mot *tona* qui signifie « irradier » a donné *tonalli*, qui désigne irradiation, chaleur, soleil, destin d'un être et « son âme et son esprit ». Cette force était introduite dans l'enfant et dépendait de sa date de naissance. Le *tonalli* d'un être est une parcelle de l'énergie solaire. Sa déperdition entraîne la maladie et la mort, si l'intervention rituelle s'avère impuissante. Le sang regénérait l'énergie solaire. Pour les Aztèques, l'or et l'argent étaient les « excréments » des dieux[103].

Le soleil est lié à la brillance, mais les coquillages sont des entités marines et les jades proviennent de la terre. Ce qui est recherché est le reflet naturel ou obtenu par polissage (comme dans le cas des pierres précieuses et des coquillages), ou par combinaison de fibres très fines et par dégradés chromatiques comme dans le tissage, par le travail sur les métaux et les dorures. Dans cette rubrique, il faut inclure les miroirs en pyrite ou en mosaïque de pierres et de plaques de coquillage comme à Wari, dans le Pérou central. En Mésoamérique, au début du Formatif, dans la région côtière du Chiapas (Ocós), on trouve déjà des miroirs de mica, d'obsidienne et de pyrite dans quelques tombes. Les miroirs de jade « blue-green » étaient utilisés pour la divination et la pensée olmèque les identifiait avec le « centre du monde[104] ». Ces objets mystérieux sont des attributs divins : Tezcatlipoca est « un miroir qui fume » ; Quetzalcoatl voit pour la première fois son visage dans le miroir de son rival Tezcatlipoca : il prend conscience de son corps et de sa vieillesse et la peur le saisit.

Contrairement à une projection raciale moderne, les Espagnols n'étaient pas « blancs » par la peau – même s'il y avait parmi ces gens du sud de l'Espagne quelques individus au teint clair. Ils l'étaient par l'éclat des métaux qui leur couvraient une partie du corps (casque, armure), par leurs armes en acier qui reluisaient au soleil et

par des trompettes en métal, qui joignaient la brillance à la sonorité, comme jadis l'avaient fait les strombes dans les labyrinthes de Chavín.

Chapitre 3

La Création du Monde

Les sociétés complexes puisent leurs racines dans la période formative. Elles se caractérisent par la croissance démographique, la stratification interne et l'hétérogénéité sociale. L'accumulation de biens par les élites, la spécialisation de la population en guerriers, artisans, prêtres, agriculteurs et marchands, comme les *pochtecas* mexicains, qui avaient leurs propres dieux et leurs propres cérémonies, ainsi que les constructions cérémonielles témoignent de ces transformations. La littérature anthropologique et archéologique parle d'États, de royaumes et d'empires pour caractériser le fonctionnement de ces ensembles dominés par un pouvoir central.

L'apparition de structures urbaines et de monuments est un des traits de cette complexité sociale. Il est difficile d'imaginer que des surfaces recouvertes aujourd'hui de sables, de forêts et de broussailles, aient été jadis pavées et urbanisées sur de grandes extensions. Les Mayas de Yucatán, gardiens de la mémoire ancienne, évoqueront ce travail cyclopéen qui commença avant eux :

> Pendant treize katuns et seize années – rapporte un écrit maya de l'époque coloniale – ils ont fait quinze fois quatre-cents vingtaines de pyramides et cinquante autres de plus. Les pyramides couvrirent toute la terre du pays, depuis la mer jusqu'au « tronc de cette terre »[1].

Les cités américaines ne sont pas tout à fait l'équivalent américain de la *Polis* grecque. L'*altepetl* des peuples nahua de Mésoamérique ou la *llacta* andine, sur lesquelles les documents sont plus abondants, incluent toujours dans le finage des espaces sauvages (montagnes, lacs, cours d'eau). La taille des ensembles, leur fonction et les modèles urbanistiques qui ont permis aux hommes de les bâtir,

suivent des règles particulières, même si dans tous les cas la représentation du pouvoir (ou des pouvoirs) constitue un trait capital. Les cités les plus connues sont celles qui jalonnent la Mésoamérique et les vallées andines. D'autres constructions imposantes ont laissé leur empreinte en Amérique du Nord (Ohio, Cahokia, Mesa Verde, Anasazi, Chaco et Casas Grandes, à la frontière du Mexique). Ailleurs, à l'embouchure de l'Amazone, l'archéologie a révélé l'existence de grandes concentrations de population. En bordure de la Caraïbe colombienne, dans la Sierra Nevada habitée jadis par les Taironas et aujourd'hui par les Kogi, Buritaca ou « Ciudad perdida » se déploie sur les pentes d'une montagne, que d'interminables gradins permettent de gravir.

Entre les chefferies puissantes et les sociétés urbaines, il n'y a pas de solution de continuité, mais une évolution progressive en fonction des conditions écologiques, de la croissance démographique et des possibilités d'intégration dont dispose une société donnée. Il y a, bien sûr, des contingences historiques difficiles à appréhender. Dans les chefferies, le chef ou seigneur s'impose sur les membres du groupe, mais son pouvoir est tempéré par un « contre-pouvoir » exercé par les règles de réciprocité et de redistribution. Cet équilibre est rompu dans les sociétés complexes. La réciprocité et la redistribution, deux principes fondamentaux, ne disparaissent pas mais sont détournées idéologiquement en faveur de l'État. Un des exemples les plus remarquables est celui des Incas.

L'effondrement inexorable des cités est un événement récurrent. Au Pérou, Caral, la cité la plus ancienne du continent, fut volontairement recouverte de sable et abandonnée. D'autres exemples ont suivi. Les cités olmèques, mayas, Teotihuacan, Monte Albán, Chavín, Wari-Tiwanaku, Tula, Casas Grandes, les grands ensembles de l'Ohio-Mississipi et de l'Arizona, sombrèrent à leur tour, après avoir atteint leur apogée. Doit-on en chercher les causes dans la révolte du peuple, corvéable à merci, contre ses dirigeants ? Cet argument s'appuie sur le martèlement des noms dynastiques gravés sur les stèles commémoratives, des effigies et des symboles de l'autorité, dans le dessein d'anéantir leur mémoire. D'autres causes ont été

invoquées comme les cataclysmes climatiques et sismiques, la paupérisation des sols agricoles sous l'effet de l'urbanisation excessive ou la croissance démographique non maîtrisée[2].

Les montagnes artificielles

Les premières constructions monumentales ont été des tertres en terre, remblayés avec des déchets et des coquillages. Le terme le plus répandu pour les désigner est *mounds* ; dans l'Amérique du Sud on lui préfère *tolas* pour la côte pacifique équatorienne, *huacas* au Pérou ou *sambaquis* au Brésil. La construction de montagnes artificielles, avec ou sans plateforme, est commune à la plupart des cultures amérindiennes anciennes ; les grandes pyramides tronquées ou à degrés n'en sont que des variantes plus achevées. Précisons que beaucoup de ces tumulus ont été détruits par le temps et les pillages. Nous n'en avons donc qu'une vision dégradée. Le tertre en terre ne disparaît pas totalement avec la construction de bâtiments en pierre, et sa présence est attestée dans des ensembles monumentaux tels que La Venta, un site olmèque majeur, comme un rappel de leur ancienneté mémorable, ainsi qu'à Tres Zapotes et à Teotihuacan.

La construction des *mounds* a requis la mobilisation d'une main-d'œuvre considérable et l'existence d'une autorité suffisamment puissante et respectée (ou crainte), capable de lever un nombre important d'hommes. Au Pérou, à l'embouchure du río Chicama, la monumentale Huaca Prieta, datant de 2500 av. J.-C., est contemporaine des édifices qui surplombent la vallée du Supe, dont fait partie Caral. Les ouvriers ont dû évacuer la terre dans des sacs de fibre, à la manière des anciens Égyptiens. Des vestiges de ces vanneries ont été trouvés dans les régions plus sèches du littoral. Dans les *tolas* du bassin du Guayas, en Équateur, bâties autour du premier millénaire avant notre ère, et encore visibles au début du XXe siècle à Manta, la disposition des habitations et les offrandes funéraires confirment la présence d'une élite qui contrôlait et monopolisait la circulation des matières exotiques comme les

spondyles, les textiles, l'obsidienne et les métaux, le long du littoral pacifique et à l'intérieur des hautes terres[3]. La céramique de l'époque montre des bâtiments (temples ? demeures princières ?) perchés sur ces tumulus.

En Amazonie équatorienne, dans les contreforts du Sangay (Morona Santiago), une grande aire de peuplement faite de tertres, rampes et sentiers a été mise en évidence par la prospection aérienne ; ces édifices indiquent l'existence d'une stratification sociale. En fait, ces montagnes artificielles ont été élevées dans toute l'Amazonie, où les nouvelles technologies sont capables de déceler des traces humaines enfouies sous l'épaisse couche d'arbres, d'arbustes et d'herbes. Des tertres de terre se dressaient dans la vallée de l'Upano (Équateur) dès le premier millénaire avant J.-C. Cette culture a été créée par les ancêtres des Jivaros[4].

Lathrap avait été le premier à revendiquer la place exceptionnelle de cette vaste forêt tropicale dans la formation des premières cultures amérindiennes. Les traces de grandes agglomérations étaient encore visibles en 1500, quand le navigateur Yáñez Pinzón explora l'embouchure de l'Amazone. Le marin fut frappé par la densité de la population, qui le reçut d'ailleurs sous une pluie de flèches, préambule à de brefs échanges. Le premier témoignage historique concernant les sociétés du bassin de l'Amazone fut celui de Gaspar de Carvajal, un religieux qui avait accompagné la première descente de l'Amazone par les conquistadores d'Orellana. Carvajal constata l'existence d'un essaim de grandes bourgades proches les unes des autres. Il signala également la multitude de chemins qui partaient de ces grands « pueblos » et s'enfonçaient dans les terres[5].

En Amazonie, les échanges entre les groupes étaient attestés dès la fin de l'époque archaïque. Le plateau de Guyane (qui recouvre la Guyane vénézuelienne, le Guyana, le Surinam, la Guyane française et une partie du Brésil oriental) a été un lieu important de peuplement, comme l'indiquent les *mounds* élevés au Surinam vers 300 ap. J.-C. Le plus imposant est Hertenrits, construit entre 700 et 1000 de notre ère. On y a trouvé des labrets en coquillage et des petits objets en néphrite, seule présence de ce minéral en Amérique à l'exception

de la Colombie britannique, taillés en forme de grenouille[6]. Les champs surélevés de l'embouchure du Mana, en Guyane française, sont comparables aux célèbres *camellones* de Moxos, dans le piémont amazonien de la Bolivie[7]. Ils datent de 600 de notre ère. Vers l'an 1200, la culture originale de Koriabo rayonne sur la Guyane et le Surinam[8].

Sur l'île de Marajó, à l'embouchure de l'Amazone, des cases ou *malocas* occupent une aire d'une vingtaine de kilomètres carrés. C'est là que s'est développé un des centres majeurs de l'Amazonie, dont le *mound* le plus imposant est Camutins, avec ses 10 km de longueur, construit au moins dès 500 ap. J.-C. On y a trouvé de nombreuses urnes funéraires ainsi que la présence massive de figurines féminines, reproduites aujourd'hui par un artisanat populaire inspiré des anciens modèles[9]. Dans le nord d'Amapa, près de la frontière de la Guyane française, un site impressionnant fait d'énormes dalles en pierre aux formes diverses, disposées en cercle ou dans l'alignement, était probablement un observatoire du ciel car, durant le solstice de décembre, les archéologues ont constaté l'alignement non fortuit des sommets de ces mégalithes avec le soleil[10].

Ces tumulus amazoniens, à l'instar de ceux de Moxos, recèlent de nombreuses sépultures. D'autres montagnes artificielles ont été utilisées comme base résidentielle des élites ou comme des lieux de culte. Certaines agglomérations comportent une quarantaine de tertres ; on y trouve même des éléments architecturaux typiques du littoral péruvien comme les places circulaires surbaissées ou en forme de U.

L'Amérique du Nord, bien évidemment, est parsemée de *mounds.* En Louisiane, à Poverty Point, des tertres orthogonaux disposés en groupes concentriques sont construits à partir de 1500 av. J.-C. Quatre siècles plus tard, des monticules funéraires sont alignés le long de la vallée de l'Ohio. Dans ce site, on y a trouvé de grandes quantités de pipes tubulaires et des traces de tabac sauvage (*nicotiana rustica)*, qui produit des effets narcotiques puissants. Par la forme et la matière, ces pipes sont très ressemblantes au calumet

des Algonquins, ce qui ne signifie pas que la cérémonie décrite au XVIe siècle par les Français ait existé telle quelle depuis des temps si anciens[11].

Cette culture, appelée Adena, fit place à Hopewell. Bien que la plupart des vestiges aient été engloutis dans les travaux de construction de villes et de routes des États-Unis, on sait que la culture Hopewell rayonnait le long du Mississipi sur un territoire allant du golfe du Mexique jusqu'aux rives du Michigan. À l'Est, l'influence de cette civilisation se faisait sentir jusqu'aux rives de l'Ontario. Le foyer central se trouvait au sud de l'Ohio, dans la vallée du Scioto ; son essor se situe entre 100 av. J.-C. et 600. Ses tertres monumentaux comptent parmi les plus massifs de tout le continent. L'un d'eux, « The Great Serpent Mound », est un ensemble d'élévations disposées de façon à évoquer le mouvement d'un gigantesque serpent. Cette figure est d'ailleurs dessinée sur les parois des poteries et perdure avec des variantes autour de 1000 après notre ère. D'autres structures pyramidales ont été bâties ultérieurement sur le territoire actuel des États-Unis, comme Moundville, Cahokia et les centres cérémoniels qui ont conçu un système de croyances et de rites connu sous le nom de « Southern Cult ». Aucune barrière politique ne séparait alors la Mésoamérique des oasis arides du Nord.

Les agglomérations anciennes américaines sont-elles des villes abritant une population hétérogène ou bien des centres cérémoniels dévolus uniquement aux rituels ? Cette distinction n'est pas aussi tranchée car les sanctuaires n'ont pas pu fonctionner sans une population stable chargée de l'entretien des bâtiments. Des traces d'habitations plus simples, en périphérie du centre monumental, ont d'ailleurs été mises au jour. Les tombes et les offrandes situées dans cette zone montrent des différences de traitement funéraire entre les élites et les autres.

De cet ensemble impressionnant de montagnes artificielles qui s'étalent le long de millénaires se détachent deux ensembles : les Olmèques, en Mésoamérique (1200-600 av. J.-C.), et Chavín de Huantar, au Pérou (1000 ca-200 av. J.-C.). En vertu de leur

rayonnement et de l'empreinte culturelle qu'elles ont laissée, ces civilisations méritent le qualificatif de « cultures matrices » des peuples mésoaméricains et andins. Notons que l'évolution de ces deux cultures, dont la durée respective a été la plus longue de l'histoire américaine, n'est encore que sommairement connue.

Le Serpent-Oiseau et l'axe du monde : Olmèques

En 1869, la première tête colossale en ronde-bosse fut découverte à Tres Zapotes, dans l'État de Veracruz (Mexique). Les traits particuliers du visage, comme le nez épaté et les lèvres épaisses, firent croire à tort qu'ils révélaient un type physique africain. Jamais une sculpture d'un être humain ayant cette taille et cette masse n'avait été mise au jour en Amérique. Par la suite, d'autres têtes colossales en basalte, similaires à celle de Tres Zapotes et pesant chacune une quarantaine de tonnes, furent dégagées à San Lorenzo ; elles étaient datées entre 1150 et 900 av. J.-C. La pierre utilisée provenait de la chaîne de Tuxtla, distante d'une soixantaine de kilomètres. Le transport, la taille et le redressement des têtes aurait été impossible sans la participation d'une équipe humaine coordonnée par un ou plusieurs « régisseurs ». Même à Soconusco, un site antérieur à l'épanouissement olmèque, aucune tête colossale n'avait été sculptée. Pour la plupart des spécialistes ces visages minéraux étaient les portraits de seigneurs, à l'instar des Moaï de l'île de Pâques. Vers 900 av. J.-C., avec l'effondrement de San Lorenzo, la fabrication de ces colosses s'arrêta net. Les têtes furent mutilées et renversées, et la végétation les engloutit. L'opinion discordante de Claude Baudez voit plutôt, dans l'affaissement des traits, des têtes décapitées.

Le portrait réaliste d'un être humain n'est pas très répandu dans l'iconographie des Amériques, à l'exception remarquable des vases-portraits mochicas de la côte nord du Pérou, du début de notre ère. C'est d'ailleurs au Pérou et sur la frange littorale que les fouilles entreprises dans ces dernières décennies à Huaca de los Reyes (vallée du Moche) ont dégagé des têtes colossales en argile datées

du premier millénaire avant notre ère. Ce sont des hommes dotés de traits félins (comme les crocs), qui correspondent probablement à des figures mythiques[12].

Les prospections archéologiques de San Lorenzo, sur les hautes terres de Veracruz, firent sortir de terre des bâtiments monumentaux construits autour de places aux proportions régulières et délimitées par des plateformes à base rectangulaire, selon l'idéal urbanistique des cultures classiques mésoaméricaines, à l'exception des Mayas[13]. D'autres explorations suivirent et les Olmèques furent considérés comme la civilisation première de Mésoamérique.

Dans les dernières années du XXe siècle, cette suprématie fut contestée. Le développement des fouilles au Mexique et au Guatemala montra que la stratification sociale, le jeu de balle, la valorisation du jade et l'architecture monumentale (à l'exception des têtes colossales), que l'on attribuait aux Olmèques, étaient déjà présents chez des peuples du littoral pacifique durant la période formative, notamment à Soconusco. Les Olmèques ne pouvaient donc pas être une « matrice » mais une chefferie parmi d'autres[14]. D'autre part, la découverte récente dans la Huastèque de San Luis Potosi (nord-est du Mexique) des ruines de Tamtok (1100-700 av. J.-C.), dont seule une partie a été mise au jour, va dans un avenir proche bouleverser les acquis de l'archéologie de la période formative. Dans ce site de près de 3 km^2 on y trouve une pyramide à plate-forme, des sculptures massives et surtout un étonnant calendrier lunaire dénommé *La Sacerdotisa*, en raison de la figure féminine qui occupe la partie centrale. Tamtok montre en tout cas qu'il existe une autre branche culturelle non-olmèque mais aussi ancienne, dont nous ne connaissons pas les origines, qui pour des spécialistes pourraient être proto-mayas.

Ce débat, qui n'est pas clos, contribua à affiner les hypothèses des partisans de l'exception olmèque. En effet, il est nécessaire de distinguer d'une part le peuple olmèque et, d'autre part, le style iconique qu'il a inventé et qui s'est répandu sur de longues distances sans conquête territoriale. Ce qui fait l'exception olmèque est la codification d'une conception du monde qui fécondera toute la

Mésoamérique[15]. Les dieux, leurs caractéristiques, la conception d'un ciel étagé soutenu par quatre nains de différentes couleurs et alignés selon les quatre orients, l'architecture monumentale, la perfection de la taille et du polissage du jade et autres pierres dures, pour n'en citer que quelques traits significatifs, font partie de cet héritage. Certaines divinités, reprises par les civilisations successives, ont vécu 2 500 ans et même davantage, si l'on tient compte des données ethnographiques recueillies à l'époque coloniale et moderne. Affirmer le rôle matriciel de la culture olmèque ne signifie pas pour autant que l'on soit en présence d'un état homogène et centralisé. Il semble que les objets précieux, ceux dont l'exécution impeccable demande une précision technique exceptionnelle, furent créés par des gens qui parlaient des langues différentes et étaient les héritiers de traditions diverses. Mais l'esthétique et la signification profonde des formes élaborées par les artistes émanaient du monde olmèque.

Le berceau des Olmèques se trouve sur la côte du golfe du Mexique et dans la région montagneuse du Guerrero. On reconnaît deux grandes périodes historiques. La plus ancienne, San Lorenzo, première cité monumentale, naît vers 1200 av. J.-C. au cœur d'une région fluviale drainée par le río Coatzacoalcos, où les déplacements se faisaient principalement en canoës ou en radeaux. Après des débuts modestes, elle se déploya sur une superficie de 690 ha. Sur les hauteurs se dressaient les murs imposants du « Palais Rouge » et ses colonnes de pierre, ses aqueducs ainsi que ses places cérémonielles. Les élites et leur entourage y résidaient et c'est dans cette zone aussi que la plupart des sculptures ont été trouvées. Dans la ville basse, des habitations de facture plus modeste étaient réservées aux plus nombreux, c'est-à-dire les gens du commun. La matière première des monuments était le basalte, dont les gisements se trouvaient beaucoup plus loin, dans la chaîne du mont Tuxtla. Les difficultés de l'extraction et du transport des pierres requéraient une contribution importante d'ouvriers et augmentaient leur rareté et leur valeur. Cela explique l'importance du « recyclage » des vieux mortiers et autres objets, à une échelle « industrielle », comme les archéologues l'ont constaté. Outre ses têtes colossales, San Lorenzo

a produit le plus grand nombre de représentations félines olmèques. Son déclin se situe autour de 900 av. J.-C. et pourrait être en rapport avec l'éruption de la chaîne volcanique de Tuxtla[16].

La seconde phase correspond à l'expansion de La Venta et de ses réseaux marchands dont elle tire sa suprématie. Située sur la côte du golfe du Mexique, la cité exporte dans toute la Mésoamérique cacao, céramiques, peaux, figurines de jade et de serpentine, ainsi que des savoirs artistiques et techniques et des symboles sacrés. En échange de ses produits, La Venta se procure auprès de ses voisins des coquillages, du basalte, de la jadéite brute et des obsidiennes. Dans la liste des marchandises et des biens olmèques il faut inclure le bitume, essentiel pour calfater les canoës, et le latex. Cette résine (*Hevea brasilensis*), récoltée dans les basses terres tropicales du golfe, permet de fabriquer des balles rebondissantes, inconnues dans le Vieux Monde avant le XVIe siècle. Elles sont indispensables dans le jeu de balle, un rituel d'une importance majeure dans toute la Mésoamérique. D'ailleurs, le nom d'Olmèque a été donné à cette civilisation au XIXe par analogie avec les habitants d'Olman, la « région du latex », décrits au XVIe siècle par les Aztèques[17]. C'est également à La Venta que fut bâtie la Grande Pyramide dont la forme canonique sera reproduite dans le Mexique central. De même et pour la première fois, une stèle de pierre portant des inscriptions gravées y fut dressée. Enfin, ce centre est aussi le foyer des haches en jade ou en serpentine[18].

Si San Lorenzo et La Venta sont les principaux sites olmèques, d'autres attendent encore des datations précises, comme Laguna de los Cerros. Quant à Tres Zapotes, son influence se prolonge au-delà du déclin de La Venta jusqu'en 300 av. J.-C. ; sa culture se fond dans une autre tradition culturelle, celle du monde maya. C'est à cet endroit que dans les années 1930 on trouva une pierre cassée qui semblait avoir des inscriptions d'un calendaire. La restitution exacte de la date qui y était inscrite fit débat, parce que la stèle était incomplète, mais d'autres stèles découvertes à Chiapa del Corzo et à La Mojarra prouvent que le calendrier existait déjà avant les Mayas classiques[19].

La figure humaine, placée de préférence dans une posture frontale, est au cœur de la civilisation olmèque. L'une des plus typiques est celle d'un personnage imberbe et joufflu, qui apparaît assis ou debout et fait penser à un bébé. L'influence du chamanisme est visible dans la statuaire olmèque, qui abonde en figures anthropomorphes à tête féline, comme les fameux *were*-jaguar (hommes-jaguar) à la lippe retroussée, souvent assis sur les genoux. Ces figures sont taillées également dans des statuettes de jade[20]. Le comportement du jaguar (*felis onça*), son apparence (pelage, taches, griffes rétractables, moustaches) et sa force, expliquent sans doute la place importante qui leur revient dans la mythologie et l'iconographie des peuples américains. Ce prédateur est à l'aise dans différents milieux : il s'oriente facilement dans l'obscurité, son odorat et son ouïe ne le trahissent jamais ; il est un excellent nageur et se nourrit aussi de poisson et de tortues ; il grimpe sur les arbres comme les singes. Il sait se montrer très patient. Au XVIe siècle, les informateurs aztèques de Sahagún disent du « tigre » (*ocelotl* en nahuatl) qu'il est le « prince et seigneur » de tous les animaux. Il n'est « pas fait pour le travail », aime se prélasser et voit sa proie dans la nuit. Face au chasseur il l'observe longuement et attend que son « cœur soit effrayé » pour l'attaquer[21].

Le jaguar est un animal de pouvoir présent dans toutes les croyances chamaniques à l'exception du nord du continent, où il est remplacé par l'ours. Les mythes amérindiens font de lui le maître du feu par excellence, quand les humains, les animaux, les pierres et les étoiles parlaient et formaient une seule société. Le vol du feu par un humain fut une sorte de « big bang » culturel qui marqua le début de l'humanité comme unité distincte, se nourrissant d'aliments cuits à la différence des animaux. Les récits de cette rupture fondamentale présentent le jaguar comme un animal qui a une place éminente dans la pensée indigène, puisqu'il est lié au feu initial, élément fondateur des groupes humains[22]. Cette relation étroite entre l'homme et le félin ancestral est illustrée par la peinture murale d'Oxtotitlan, une caverne du Guerrero, qui reproduit de façon saisissante un dédoublement ou

une correspondance entre un homme et un jaguar, scène interprétée à tort comme un coït.

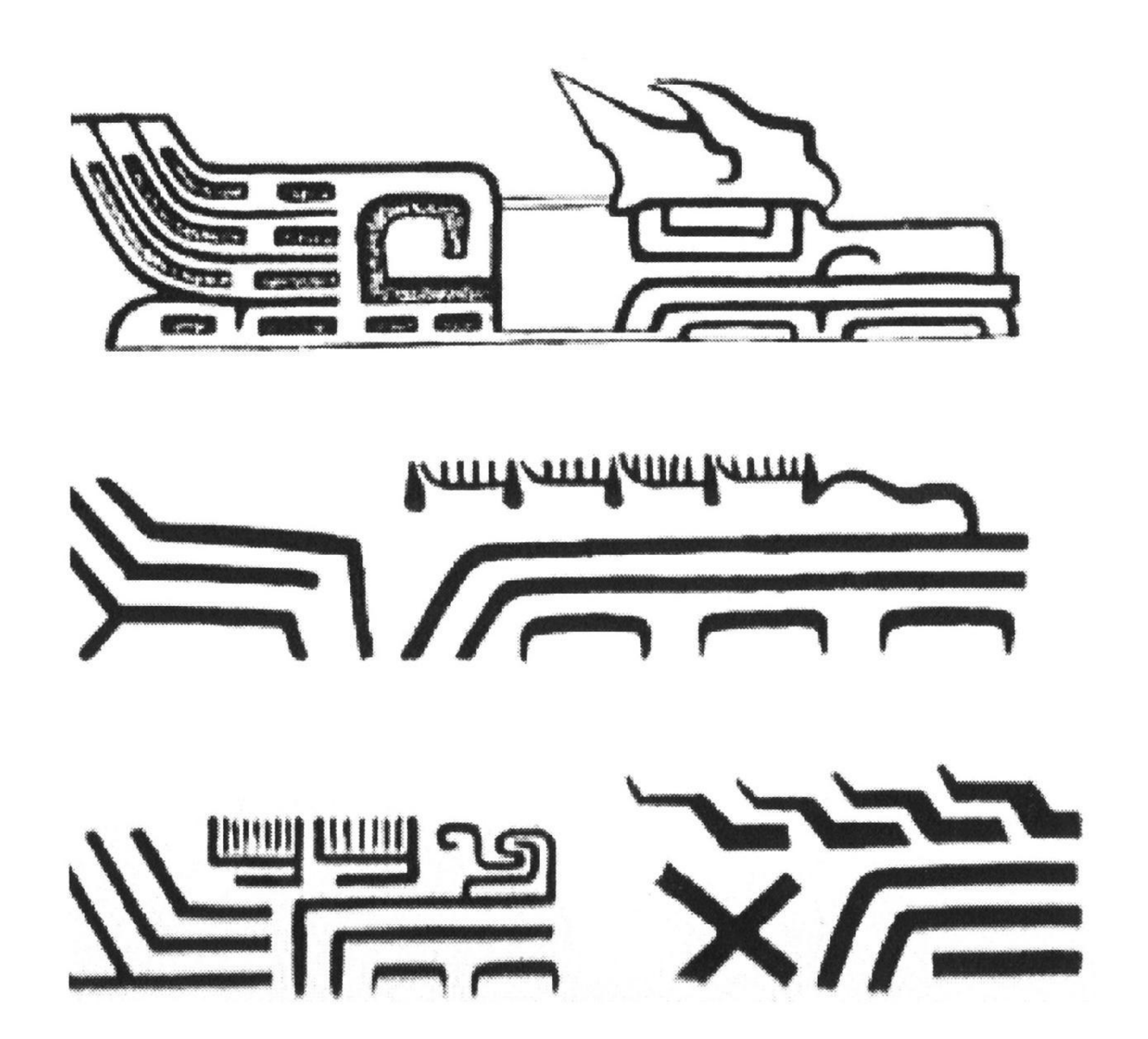
Avec la domestication des plantes et la sédentarité s'ouvre une nouvelle étape dans la vie des communautés du Formatif. Désormais, la gestion de la pluie devient la préoccupation majeure des peuples agricoles. Partout les canaux d'irrigation et autres ouvrages destinés à acheminer l'eau ont été construits. Cela n'était pas suffisant : il fallait aussi conjurer la bienveillance d'êtres sacrés, susceptibles d'aider la croissance et le développement des cultigènes. Ce foisonnement « divin » va de pair avec l'émergence d'une caste sacerdotale au service des rituels et des sacrifices humains, distincte des chamanes, dont les fonctions sont tout autres. Au crépuscule du monde olmèque apparaît une autre composante qui relève de l'idéologie politique : le rôle dévolu au seigneur divinisé dans la maîtrise de la fertilité[23]. Ces trois étapes se situent dans une continuité.

Pendant longtemps, on a cru que le jaguar-homme (*were*-jaguar) était la divinité principale des Olmèques. En fait, la place du félin est plus complexe et s'inscrit dans la tradition chamanique. On doit à Joralemon la première tentative d'établir l'inventaire complet de toutes les représentations des divinités olmèques, réduites à dix images qui se combinent comme dans un caléidoscope et s'ordonnent en dix images de dieux, qui ont tous des traits de ce prédateur mais aussi d'entités aviaires[24]. Ce n'est donc pas un lien particulier qui unit une divinité à un animal précis (le jaguar), comme nous aurions tendance à le penser, mais une qualité féline spécifique qui est présente dans les dix êtres divins isolés, réduits ultérieurement à six. L'homme-jaguar est une figure majeure de l'art olmèque, différente du Seigneur-jaguar et du Dieu du maïs. Un des traits constant du jaguar est la fente en forme de V au sommet de la tête, d'où émerge souvent une plante.

Parmi ces dieux hybrides, celui appelé « Dragon » est présent dans toute la durée de la civilisation olmèque. Son aspect premier est celui du caïman, auquel se joint le crapaud, probablement *Bufos marinus*, nommé ainsi parce que sa peau secrète un alcaloïde, la

bufoténine. Sur ces deux essences basiques se greffent d'autres traits propres à l'aigle, au jaguar et au serpent. La tête du Dragon est massive, ses sourcils sont des flammes, ses dents sont des crocs, sa bouche ouverte laisse parfois percevoir une langue bifide, la mâchoire inférieure est absente ou en retrait, ses pieds sont souvent des pattes ailées. Cet être hybride flottait dans les eaux primordiales avant la création du monde. Puis son corps se brisa en deux : une partie forma le ciel et l'autre la terre. Ce récit peut être « lu » sur les parois d'un sarcophage de La Venta taillées vers 400 av. J.-C., à la lumière d'une scène mythique primordiale rapportée dans les textes sur les Aztèques, légèrement différente. Nous sommes donc dans la très longue durée d'une narration concernant la Création du Monde à partir du chaos aquatique[25]. Pour Joralemon et ceux qui le suivent, le Dragon serait le dieu de la Terre. Cette interprétation a été infirmée par Taube, qui voit un Serpent-Oiseau dans les différents éléments qui le caractérisent comme le motif « patte/main » ci-dessous, qui serait en fait une aile.

La contrepartie du jaguar terrestre est l'aigle-harpie, un oiseau connu ailleurs sous le nom de « jaguar du ciel[26] ». La combinaison de ces deux animaux est présente dans la sculpture et l'iconographie. Les sourcils du jaguar sont des plumes ou des flammes ; le trait dominant de l'aigle est sa touffe de plumes sur la tête, similaire à une couronne.



Depuis le début du Formatif, les Olmèques ont développé un système complexe de croyances et de rites concernant la pluie et la fertilité. La pyramide monumentale de La Venta ouvre symboliquement l'accès au ciel. Deux figures célestes se détachent : le Serpent-Oiseau et le dieu de la Pluie, d'origine féline, identifié à la montagne, et ancêtre des dieux maya et aztèque Chac et Tláloc. Le Serpent-Oiseau, qui remplace le « Dragon » d'après les analyses de Taube, est l'ancêtre du Serpent à Plumes du Mexique central. La divinité olmèque, en effet, est pourvue de plumes, d'un bec et d'ailes. Les yeux ornés de plumes sont un attribut céleste et les figures géométriques en forme de U inversé appartiennent à la cosmographie du firmament. Le Serpent à plumes est une divinité considérable

représentée dans la sculpture monumentale et dans les peintures rupestres. Il apparaît aussi lové et dans certaines sculptures, un être humain, probablement un chaman, émerge de sa gueule. Au XVIe siècle, la peinture murale du couvent franciscain de Cuauhtinchan représente l'Annonciateur flanqué du jaguar et de l'aigle[27]. Le joug ci-dessous est une représentation très ancienne du Serpent à Plumes (en fait celles-ci sont des volutes), une entité qui s'épanouit plus tard, à Teotihuacan. Sa présence olmèque montre l'enracinement millénaire de cet être.

Le quinconce, omniprésent dans toute la Mésoamérique, est formé par quatre éléments encadrant un point ou une figure. Cette configuration est ancienne puisqu'elle est présente dans une cache où des haches de pierre ont été disposées de façon à suggérer la forme d'un arbre avec ses branches, doté d'un miroir concave à la base du tronc[28]. Ce miroir ainsi que la quadripartition qui résulte de la disposition des haches est un indice de la présence très ancienne d'une divinité connue dans le monde aztèque sous le nom de Tezcatlipoca, qui est aussi un « jaguar », et dont le nom signifie « Le cœur de la Montagne ».

L'Arbre cosmique, la Montagne de la Création, la Caverne et la Mer primordiale sont des conceptions olmèques qui ont perduré en Mésoamérique avec des variantes. Le glyphe maya de l'époque classique pour indiquer le lignage et son ancêtre fondateur signifie « maison de l'arbre germinal » ; le souverain est la matérialisation corporelle de cet arbre. Sur les fresques de Tepantitla, à Teotihuacan, l'arbre jaillit de la tête d'une divinité féminine. Les Aztèques représentent le tronc comme deux hélices à rotation contraire, incarnées par deux serpents. Les quatre arbres qui soutiennent le ciel sont une autre manière de suggérer le Grand Arbre, *axis mundi*, placé au centre du cosmos mésoaméricain.

L'Axe du monde est décliné de diverses façons. Il est Montagne de la Création du monde, matérialisée dans la Grande Pyramide de La Venta, réplique artificielle de San Martin Pajapán, un volcan surplombant un lac, qui est un fragment de la Mer primordiale ; cette

eau mythique aurait été reproduite symboliquement à La Venta par la cour surbaissée et son récipient à offrandes taillé en serpentine.



Joug, fin de la période olmèque (Izapa)

L'Axe du monde prend aussi la forme d'un arbre cosmique, symbolisé par le fromager, *ceiba pentadra*, originaire des terres tropicales américaines. Le tronc peut atteindre 40 m de hauteur et la base développe d'énormes contreforts épineux. Ses branches horizontales sont très étalées et son écorce très légère a servi à fabriquer des canoës chez les Tainos des Antilles et les Mayas du Yucatán. Cette image de l'Arbre cosmique est omniprésente dans toute la Mésoamérique. La fertilité et l'abondance qui lui sont intimement liées peuvent résulter aussi de l'action du Souverain et, dans ce cas, c'est Lui qui se substitue à l'image végétale[29]. Bien loin de là, en Amérique du Sud, les bombacées, auxquelles appartiennent les différentes espèces de *ceibas*, figurent en bonne place dans les

mythes guyanais et ceux du Chaco du sud de l’Amérique, où elles sont appelées *yuchan* (ou « palo borracho » en espagnol). Ces arbres qui ont un tronc en forme de bouteille sont censés contenir toute l’eau et tous les poissons du monde[30].

Enfin, le quinconce olmèque avec la barre centrale que nous pouvons schématiser par une barre centrale et quatre points renvoie aussi au corps humain selon l’idée très répandue qu’il existe une correspondance entre le microcosme (la figure de l’homme) et le macrocosme[31].

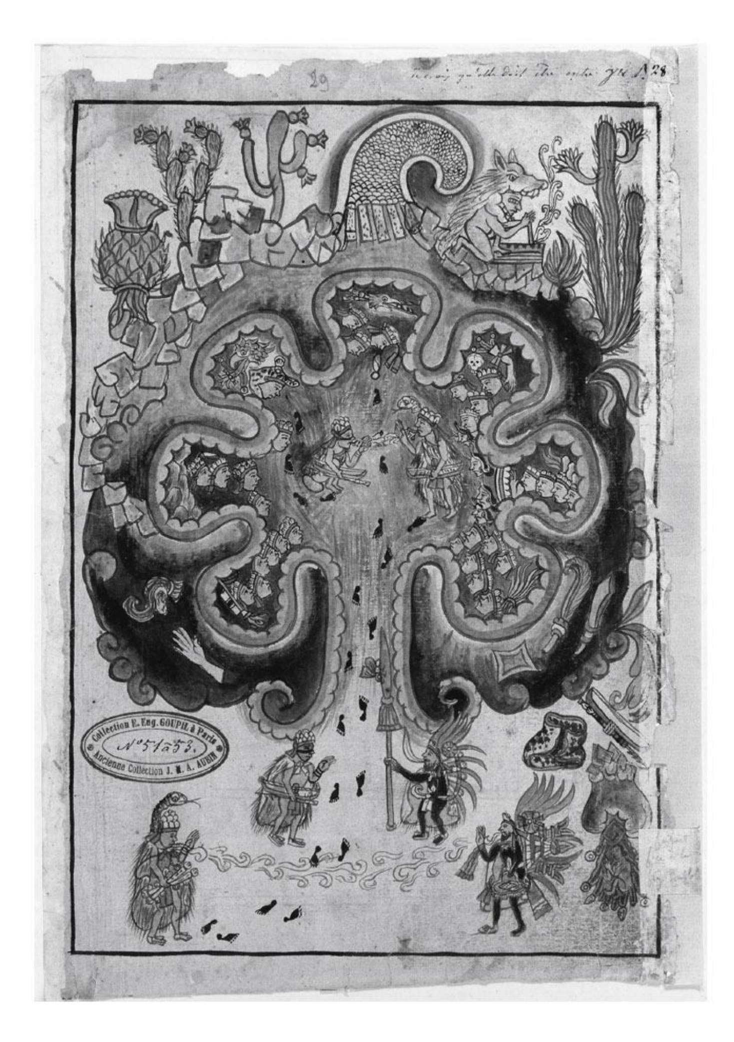
Chalcatzingo, dans l’État actuel de Morelos, est un site intéressant par son ancienneté, sa topographie et l’importance du couple formé par la montagne et la caverne. La chefferie de Tlatilco s’était établie à l’endroit où le terrain est flanqué de deux monts escarpés et dressés d’éperons rocheux. Avant que ne se développe la civilisation olmèque, des *mounds* avaient été construits à Chalcatzingo, un site abondant en pétroglyphes dont les plus anciens remontent à 1500 av. J.-C. À partir de 900 av. J.-C., sous l’influence de San Lorenzo d’abord, puis de La Venta, la stratification sociale s’accentua, et de nombreux objets taillés en jade et en serpentine y furent fabriqués, ainsi que des milliers de figurines en terre, majoritairement des femmes, entre 700 et 500 av. J.-C.[32].

L’architecture aussi subit l’influence olmèque. Près des pentes en talus du cerro Chalcatzingo, un grand tertre en terre de 7 m de haut et 70 m de largeur dominait le village. Les élites résidaient dans ce qui était vraisemblablement la réplique artificielle de la montagne toute proche[33]. Dans la partie plus haute se dressait une dalle en pierre montrant la figure du Dragon – ici les chercheurs adoptent la terminologie de Joralemon – avec la gueule ouverte en forme de trèfle à quatre feuilles ou de fleur à quatre pétales, vue comme la porte de l’inframonde. Taillée dans la pierre, elle permettait aussi à une personne de petites dimensions de s’y glisser pour les besoins du culte. La porte du monstre sépare le secteur sud du secteur nord, qui semble appartenir à une autre tradition que celle du golfe du

Mexique. C'est le cas de la cour surbaissée de 100 m^2, inusuelle dans le monde olmèque à l'exception d'un site du Guerrero. Quatre stèles appartenant aussi au secteur nord et représentant des personnages importants ont été mutilées. Il semblerait que les cassures des têtes aient été effectuées après la mort de celui qu'elles représentaient, dans un acte rituel qui n'exprimerait aucune révolte particulière[34].

La Caverne, comme la Montagne, est un thème iconique important. Dans le secteur sud, incontestablement influencé par La Venta, un des bas-reliefs les plus célèbres est celui d'un haut dignitaire ou d'un souverain – il est appelé par les paysans d'aujourd'hui « El Rey » – assis sur un trône à droite de l'entrée de la grotte. Des signes célestes ainsi que des nuages chargés de gouttes de pluie au-dessus de la cavité de pierre pourraient signifier que ce personnage est un « faiseur de pluie », et maîtrise la fertilité des plantes. Une image comparable avec des variantes importantes apparaît dans le monde nahua plus d'un millénaire plus tard. La grotte de Chicomotzoc est la matrice minérale des peuples du Mexique, conçus comme des autochtones, même si par ailleurs ce sont des migrants. Le lieu est représenté dans le codex colonial *Historia Tolteca-Chichimeca* comme un arbre. Dans la représentation olmèque bien plus ancienne ce ne sont pas des peuples mais un seigneur, qui est légitimé par ce séjour souterrain. Dans les deux cas, il y a des volutes et des références à la fertilité.

« Personne avant nous n'est arrivé à la "gorge" de la terre. » Ce sont les mots des Mayas de Chumayel, au Yucatán, quand ils évoquent les puits ou *cenotes* des premiers temps[35]. Rien ne permet de relier ces textes sacrés aux Olmèques. Cette métaphore a été choisie ici parce qu'elle est troublante et apporte une petite lueur dans l'obscurité du passé, en reliant profondeurs, tréfonds et organe émetteur de la parole oraculaire. Elle ne prouve rien mais elle exprime tout.



Les sept tribus nahuas sortant des sept cavernes (Chicomotzoc).

En somme, montagnes, cavernes, lacs et sources dessinent la géographie mythique olmèque. La Création du monde – un thème universel – trouve dans le paysage les lieux de sa mémoire, et les répliques qui jalonnent l'espace renvoient au temps des ancêtres. De même que le quinconce pouvait *aussi* désigner le corps humain, de même les cavernes étaient vues *aussi* comme des utérus, comme le suggère l'iconographie. L'exemple le plus archaïque de cette pensée des origines est sans doute celui des aborigènes australiens, qui voient dans les montagnes et les cavités de leur territoire la trace du « temps du rêve ».

La mémoire du temps de la Création était-elle inscrite dans des glyphes ? Sur la surface lisse et polie de beaucoup de figures sculptées, des incisions ont été faites intentionnellement et semblent

imposer un message. Un des exemples les plus étonnants est celui du « Seigneur de Las Limas » (Veracruz). Cette statue, considérée par certains comme la « pierre de Rosette » olmèque, représente un homme assis en tailleur – probablement un prêtre – tenant dans ses bras un enfant-jaguar inanimé, dans un geste qui évoque l'offrande. Les deux corps sont couverts d'incisions qui préfigurent des divinités aztèques (Xipe, Quetzalcoatl et autres), ce qui serait un indice de la très longue durée de cette iconographie sacrée[36]. Sur une tablette portant le numéro 131 du catalogue *The Olmec world*, une série de signes sont disposés verticalement les uns au-dessus des autres. Tout en haut est placé le signe du Ciel (deux bandes croisées dans un carré) entouré par un faisceau de plumes de quetzal. Ce même signe est inscrit dans la poitrine de l'enfant « présenté » par le Seigneur de Las Limas.

Tous ces éléments ont été gravés séparément ou non sur d'autres sculptures, montrant la cohérence iconographique. Les nombreuses figures incisées, le corpus de Joralemon et les éléments constitutifs, ainsi que le glossaire de motifs olmèques de Karl Taube, indiquent l'existence d'une codification de l'image et de ses symboles par les Olmèques, sans qu'il soit possible de savoir si les signes comportaient aussi des éléments phonétiques[37]. D'ailleurs, à la fin du xxe siècle, dans un chantier de Cascajal, à 1 km de San Lorenzo, un bloc de pierre portant des inscriptions fut dégagé des décombres. Soixante-deux signes y avaient été incisés, et le tout ressemblait à un répertoire glyphique. La découverte fait toujours débat puisqu'elle placerait l'origine de l'écriture à une date reculée, vers 1200 av. J.-C., avant son apparition dans le monde maya, ce qui n'est pas invraisemblable si l'on songe à la grande ancienneté des signes écrits en Mésopotamie[38].

Le Dieu aux Sceptres : Chavín de Huanta

C'est au Pérou, en bordure de la forêt amazonienne, bien loin de la Mésoamérique, qu'une autre culture matricielle, Chavín de Huantar, a irradié ses symboles sur une grande partie de l'Amérique andine. Son

apogée se situe entre 900 et 200 av. J.-C. Comme cela s'est passé pour les Olmèques, le caractère exceptionnel du site a été contesté, invoquant le rôle joué par ses prédécesseurs. En effet, sur le littoral pacifique, Caral, Huaura-Pativilca, Huaca Prieta, Huaca de los Reyes et Cupisnique sont bien plus anciens que Chavín, et surtout Moxeke, où une série de *mounds* entrecoupés d'unités fermées à accès restreint – probablement des réserves de grains – font de ce site encore mal connu la première organisation étatique andine[39].

Sur les hautes terres de La Galgada et de Kotosh apparaissent des éléments stylistiques et architecturaux qui seront plus tard typiques de Chavín. Enfin, dans le piémont amazonien du Mayo-Chinchipe, notamment à Santa Ana de la Florida, les représentations religieuses du jaguar-aigle et la transformation animale d'un visage humain modelé en argile, précèdent les motifs typiques de l'Horizon Chavín[40]. D'ailleurs, la « trilogie » formée par le félin, le rapace et le serpent, que nous avons vue chez les Olmèques, est présente dans les pétroglyphes de la période formative, qui débute vers 2000 av. J.-C. à Palameco (rive droite du Nepeña, face à Sechín) et à Alto de las Guitarras (cours inférieur de Santa, dans la région de la ville actuelle de Chimbote)[41]. Pour Luis Lumbreras, dont les travaux ont renouvelé l'archéologie péruvienne, Chavín serait l'aboutissement et non pas l'origine d'une civilisation. L'architecture colossale de même type existe à Kotosh et à La Galgada. Dans cette région qui s'étend sur les provinces actuelles d'Ancash et de Huánuco, jusqu'aux sources du Huallaga et le Haut Marañón, Chavín n'est pas unique[42].

Pourtant, Chavín de Huantar (1200-200 av. J.-C.) est pour de nombreux spécialistes la « cultura matrix » des Andes[43]. Le site a été construit à la confluence du Mosna et du Huachacsa, deux affluents secondaires du Marañón, une position qui indique dans tout le monde andin le caractère sacré du lieu, exprimé par le terme quechua de *tinku*. La proximité toute relative avec le piémont andin et la région septentrionale du río Mayo-Chinchipe se traduit par une profusion d'animaux et de plantes propres à la forêt dans son iconographie : anacondas, jaguars, caïmans, manioc. Les coquillages du littoral pacifique sont très importants dans les rituels en tant qu'offrandes et

instruments sonores, dont la résonance effrayante qui traverse le labyrinthe du sanctuaire a été déjà signalée précédemment. Enfin, des chemins multiples à travers la Cordillère relient Chavín avec les vallées andines situées plus au sud. Les trois espaces écologiques andins se trouvent ainsi réunis dans ce centre.

Le site de Chavín, bâti à 3 100 m d'altitude, est dominé par une série de plates-formes en pierre. Relativement petit dans ses débuts, il atteint son apogée vers 400 av. J.-C., couvrant une aire de quarante-deux hectares pouvant abriter près de 3 000 personnes. Dans cette période bouleversée par des sécheresses périodiques, l'idéologie religieuse se répand, probablement par l'intermédiaire de pèlerins, car on retrouve les principaux motifs dans les centaines de tissus de Karwa, dans la péninsule de Paracas[44]. L'urbanisation du grand sanctuaire reprend des éléments typiques de la vallée du Supe comme les cours circulaires surbaissées, la construction de bâtiments en forme de pyramides tronquées autour d'une esplanade en forme de U, et les pyramides à degrés. Entre 900 et 500 av. J.-C. le vieux temple, El Castillo, domine l'ensemble avec sa place circulaire surbaissée au pourtour revêtu de pierres et de dalles. Sur le panneau supérieur on peut voir des personnages masqués, probablement des prêtres, défilant avec leurs parures et emblèmes ; les uns tiennent à la main un strombe, les autres, une tige de cactus hallucinogène. Sur le registre inférieur des jaguars sont représentés.

Entre 500 et 200 av. J.-C., des travaux considérables agrandirent le centre et un bâtiment nouveau, « le nouveau temple » fut construit. Incrustées par des tenons dans le mur central de la pyramide, une série de têtes dont il ne reste plus qu'une sur pied, montraient les métamorphoses félines que subissait un chamane. Une quarantaine de sculptures décoraient les édifices. Ces jaguars en ronde-bosse reprenaient des traits conventionnels déjà présents à Huaca de los Reyes : les yeux ronds surmontés de sourcils en forme de serpent, la bouche aux commissures circulaires d'où sortaient des crocs croisés comme des lames, les cheveux et moustaches en forme de serpents[45].

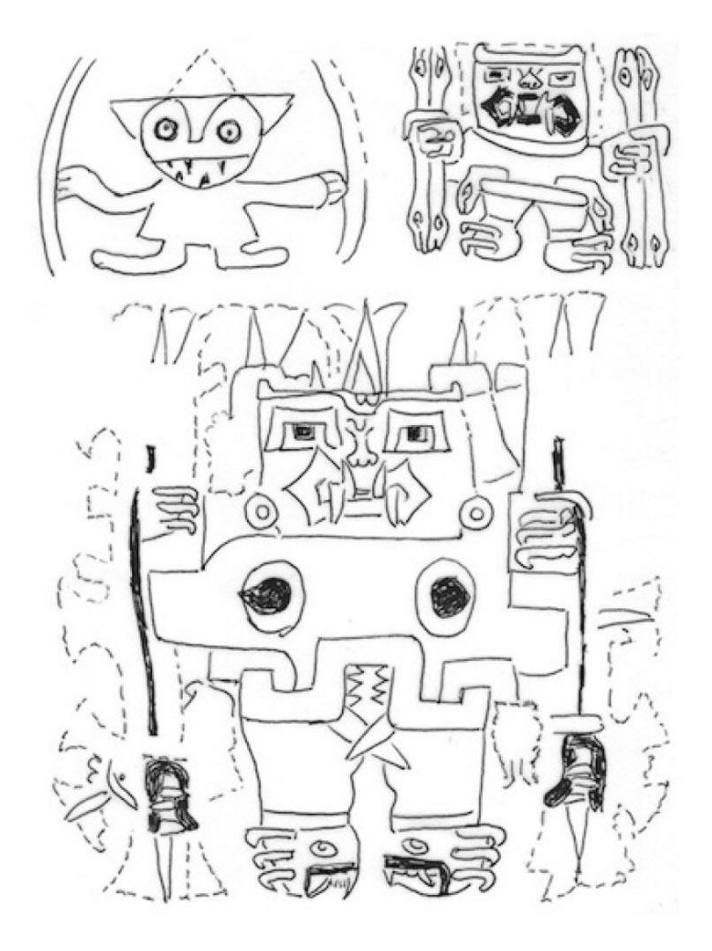
Le trait architectural le plus frappant du site de Chavín est l'intérieur labyrinthique du vieux temple. Des galeries extrêmement étroites aux qualités acoustiques exceptionnelles débouchent dans la pièce en forme de croix où se dresse « El Lanzón ». Ce monolithe en forme de couteau irrégulier de plus de 4 m de hauteur, dont la pointe s'enfonce dans le sol, est unique par sa grandeur, sa masse et son ornementation complexe. Les traits de l'entité taillée sur les parois relèvent de l'anaconda, du jaguar, de l'aigle-harpie et du caïman, des animaux des terres tropicales pour la plupart, l'ensemble produisant un effet effrayant. Les cheveux et les sourcils de cet être monstrueux ondoient comme des serpents, et son regard est tourné vers l'Orient. Le Lanzón est un hybride comme l'est le Dragon ou le Serpent-Oiseau olmèque. La divinité se nourrit de spondyles et sa voix est portée par les strombes incisés de la toute proche Galerie des Offrandes. Celle-ci est un espace étroit (1 m de large), tout en longueur (24 m), un boyau souterrain à l'air raréfié où règne une obscurité totale dès que l'on a franchi les cinq premiers mètres. L'entrée se situe sur un côté de la cour surbaissée ; elle est toute proche du Temple Ancien. Les objets qui ont été déposés dans cette galerie furent étudiés dans les années 1980. Ils sont près de 800 sans compter plus de 3 000 restes d'os humains et animaux disposés « comme les reliefs d'un festin[46] ». En ce qui concerne les poteries, l'archéologue péruvien Luis Lumbreras note qu'il s'agit de pièces uniques, ayant chacune un trait distinctif. Les restes humains apparaissent fragmentés, sectionnés, démembrés, comme si cette dislocation correspondait à une pratique anthropophagique.

L'iconographie de Chavín est faite de renvois symboliques et de mises en abyme qui rendent la lecture des signes très difficile. Les plumes de l'aigle sont tantôt des serpents, tantôt des chevelures ou des bâtons ; la substitution d'un trait appartenant à une espèce animale ou végétale par un autre est constante. L'exemple le plus troublant de ces effets d'optique et de cet enchevêtrement de symboles est la stèle de Raimondi. Ce monolithe de 2 m de haut reprend, quelques siècles plus tard, la figure du Lanzón de l'époque du Vieux Temple. L'entité principale qui occupe la surface centrale est

toujours pourvue de griffes mais sa tête apparaît démultipliée en une série de superpositions quasiment identiques du point de vue formel et coiffée de rayons ou de plumes, voire de têtes de serpents pareilles à des fleurs. Cette figure peut être regardée selon deux perspectives, soit à l'endroit, dans le sens habituel, soit à l'envers, et la coiffure et les serpents se transforment alors en une immense araignée.

Cette inversion résolument intentionnelle produit un effet de vertige. Renvoie-t-elle à la dualité inscrite dans l'iconographie Chavín[47] ? La stèle de Raimondi met en valeur la figure du « Dieu des Sceptres », ici ce sont des cactus *san pedro* qu'il brandit. Il s'agit d'une divinité vénérable dont les plus anciens indices se trouvent dans la région du « Norte Chico », au Pérou, entre les vallées du Pativilca et de Huaura. À Chavín, cet être divinisé prend une importance majeure et devient un code symbolique général.

Dans d'autres bas-reliefs, la divinité tient dans ses mains deux coquillages : un strombe dans la droite et un spondyle dans la gauche, incarnant respectivement les forces masculines et féminines. Son nom nous est inconnu, même si certains ont cru reconnaître sous ses traits le dieu Kon, venu du Nord comme les coquillages sacrés. Le « Dieu aux Bâtons » a été reproduit dans les tissus exceptionnels de cette immense nécropole andine et sa forme a peut-être inspiré celle de la stèle de Raimondi. Parmi les transformations de cette entité, la plus connue est celle de Tunupa-Viracocha, trônant sur la frise supérieure de la Porte du Soleil de Tiwanaku, sur laquelle on reviendra plus tard.



Préfiguration du Dieu aux Sceptres : Pativilca et Karwa

Des traits propres au Dieu des Sceptres, comme les cheveux de serpents, les crocs, les griffes et les bâtons, sont introduits dans d'autres figures. Par exemple, celle d'un prêtre faisant partie de la frise extérieure du temple, et par conséquent visible, qui apparaît de profil, et non en position frontale, tenant un seul « bâton », le cactus hallucinogène *san pedro*, de sa main droite, dans la perspective de la divinité et non pas du spectateur. La référence la plus ancienne est celle de Pativilca (en haut à gauche). Il s'agit d'une figure incisée sur des fragments de deux gourdes montrant un personnage muni d'un bâton à chaque main, et coiffé d'un diadème ou bonnet. On remarque ces grands yeux ronds et sa bouche ouverte pourvue de canines félines. Les récipients ont été datés de 2250 av. J.-C. Sur le littoral désertique de la péninsule de Paracas, à Karwa, de nombreuses étoffes en coton ont été préservées par la sécheresse du climat. Une des caches contenait vingt-cinq reproductions du Dieu aux Sceptres

avec crocs et griffes félines (ou aviaires), dans la version canonique, c’est-à-dire de face et tenant à chaque main un bâton en forme de serpent à deux têtes (ou un serpent dédoublé). Le schéma ci-contre montre, à droite, l’importance des serpents, puisque chaque « bâton » est constitué de deux ophidiens (ou d’un seul, déplié), motif présent de part et d’autre de sa ceinture. Les griffes et les crocs sont marqués. Le dieu a aussi son double féminin (au centre de la planche) pourvu des mêmes attributs ornementaux mais plus foisonnants et doté d’un vagin denté fermé par deux crocs entrecroisés. En outre, les crocs et les griffes apparaissent de façon obsessionnelle autour de cette figure, dont nous n’avons pas reproduit tous les détails. Nous retrouvons ce foisonnement stylistique typique de la stèle de Raimondi. Dans les deux exemples de Karwa, le style de la tête est le même[48].

Il est intéressant de noter que l’on retrouve un motif ophidien similaire mais inversé caractérisant ces deux images qui proviennent des deux extrêmes de l’océan Pacifique, l’une schématisée ci-dessous provient de la Huaca de la Luna (Moche), et l’autre, de Polynésie[49]. Bien que ces analogies ne prouvent rien, elles illustrent cette cohérence structurale du pourtour du Pacifique signalée par Serge Dunis.

Ce petit échantillon iconographique illustre quelques points importants des images. En regardant le Dieu aux Sceptres, tout lecteur européen, surtout s’il a baigné dans la peinture occidentale, se demande à juste titre ce que l’icône « représente ». Or le fait de « représenter », dans la tradition occidentale et chrétienne, implique une distance avec le sujet. L’image ne se confond pas avec ce qui est montré mais sert de médiation ou de modèle pour évoquer une réalité absente (le Christ, un couple d’êtres humains, un animal, etc.). En revanche, l’iconographie amérindienne est « présence » de sacralité : étonnement, pouvoir, effroi, efficacité, identification. Ce pouvoir de l’image est renforcé par sa qualité esthétique : harmonie des formes, symétries, choix des couleurs, brillances. Le Dieu aux Sceptres dans ses multiples variantes condense, dans le sens psychanalytique du terme, diverses chaînes associatives (le serpent, la foudre et les

éclairs, les points cardinaux, les astres, le jaguar, le caïman…), dont il nous manque le récit oral. Sculpter ces figures c'est les faire sortir à la lumière ; les tisser, c'est les retenir dans les fils et les disposer selon une symétrie savante faite d'une gradation de couleurs. Ces recherches artistiques visent aussi des effets de fascination, de capture du regard : la stèle de Raimondi est sur ce point l'objet le plus accompli[50]. Comme en pays olmèque, cette matérialisation des mythes est fondamentale parce qu'elle ancre la mémoire de la société et des pouvoirs qui la fondent.

La circulation d'objets gravés, peints ou taillés en dehors du territoire originel, comme ce fut le cas à Chavín et chez les Olmèques, permit d'intégrer des peuples divers dans une idéologie visuelle commune, même si les narrations autour de ces images variaient (ce qui est le propre de tout récit mythique). Chavín semble avoir été un centre d'oracles visité par des pèlerins issus de régions lointaines. Il a rassemblé sur son site tous les styles locaux et régionaux, empruntant à La Galgada l'idée des galeries souterraines, à la forêt amazonienne ses animaux et ses plantes divinisées, aux cultures côtières les spondyles, les strombes, la place en forme de U et les pectoraux, à la Huaca de los Reyes ses colonnes. Ce sont ces emprunts divers qui lui permettent d'élaborer et de parfaire une synthèse religieuse des premières civilisations andines. En somme, comme le dit bien Burger, Chavín aurait « inventé » une tradition[51]. Une tradition qui contient toutes les autres et, par ce fait, les dépasse et les domine.

Toute cette idéologie religieuse n'a pas été diffusée de façon pacifique par des pèlerins. La politique expansionniste de Chavín, même si elle n'est pas comparable à celle qui sera menée plus tard par d'autres configurations politiques, a joué un grand rôle dans cette diffusion. Dans la vallée côtière de Nepeña et probablement aussi à Caballo Muerto (Huaca de los Reyes), la présence de Chavín est évidente. Il est significatif que cette tentative de « colonisation » ait eu pour conséquence l'apparition de structures défensives dans de nombreux sites du littoral du Pacifique[52].

La surcharge des sculptures par des incisions ou des marques en ronde-bosse caractérise également Chavín, comme le montre ce mortier en pierre en forme de jaguar (900-550 av. J.-C.) recouvert de signes dont une série de croix carrées ou *chakana*, les « quatre escaliers », une figuration typique des cultures andines depuis des temps très anciens.

Cette pièce a un rapport évident avec le chamanisme. Elle est une forme ancienne de la *vilcana* inca, un mortier-récipient où était conservée la poudre hallucinogène, obtenue en broyant des graines de *vilca* (*anadenanthera sp*). La peau du jaguar de pierre est donc porteuse d'un message que nous ne pouvons pas décrypter. Ce ne sont pas des glyphes mais des figures qui condensent des significations.



Chakana, mortier Chavin

La culture Chavín a-t-elle eu des contacts avec d'autres civilisations situées hors de l'aire andine ? Il y a déjà plus d'un demi-siècle G. Bushnell relevait les ressemblances frappantes entre des tessons recueillis à Tlatilco, près de Mexico, et les poteries Chavín, aussi bien dans la texture que dans la décoration. On y trouvait les mêmes déformations crâniennes dans ces deux endroits éloignés et les vases en anse d'étrier. La question reste ouverte.

Sur la paroi du monolithe de Tello, également à Chavín, deux caïmans entourés de plantes tropicales sont gravés. Tello exprime

une dualité sexuelle et végétale. L'un est un mâle, comme le montre son pénis, figuré par un serpent sortant un manioc de sa bouche. L'élément féminin est identifié par le vagin en forme de S, source des piments. Le monstre duel du monolithe est tissé dans des étoffes de Paracas, sur la côte sud du Pacifique, où l'on trouve aussi le motif du jaguar, un animal dont l'habitat n'est pas celui de cette région désertique.

Le saurien est également représenté dans la céramique disposée dans la Galerie des Offrandes. Lumbreras établit une typologie de ces personnages dont un des plus importants est celui qu'il appelle « dragon-crocodile ». Dragon, parce que les ajouts (ailes, crochets, griffes, bras) font de cet animal un être fabuleux ; crocodile pourtant, en raison de son allure générale et par le fait que, contrairement aux caïmans, il montre ses quatre crocs (occultés chez le saurien amazonien). Ce détail n'est pas indifférent, puisqu'il indique que son modèle a été *crocodilus acutus* dont l'habitat n'est pas l'Amazonie mais la mangrove équatorienne entre Guayas et Manabi, la région d'où proviennent les fameux spondyles vénérés dans ce sanctuaire péruvien[53].

Visions, voyages et transformations

De leurs longues migrations depuis la Sibérie et le pourtour du Pacifique, les différents groupes de chasseurs, cueilleurs et pêcheurs qui ont peuplé le continent américain ont gardé cet ensemble de croyances que l'on englobe sous le terme générique de chamanisme. Les formes américaines impliquent toujours un « voyage » dans les mondes « autres », qu'ils soient célestes ou souterrains. Ces déplacements font du chamane un être capable de connaître l'étendue du monde visible et invisible, et de pénétrer la membrane qui sépare l'extérieur du corps vivant de ses entrailles[54]. Quitter l'enveloppe charnelle temporairement et y retourner au terme de sa quête constituent des actes qui défient le sort commun des mortels. En fait, pour acquérir cette faculté, le chamane subit une épreuve personnelle qui le projette à la limite de la vie. Même aujourd'hui cette

quasi-mort est évoquée par tous ceux qui se réclament de ce don visionnaire. Le chamane est donc un homme de pouvoir qui franchit des barrières invisibles, au risque de sa vie, grâce à l'aide que lui apportent des animaux auxiliaires, des objets sacrés, des chants, des rythmes, des jeûnes, des veilles prolongées et des substances hallucinogènes. Les variantes de cette expérience personnelle du sacré sont très nombreuses ; elles ont été enrichies par des millénaires d'existence et d'efficacité symbolique, et constituent le terreau dans lequel les pouvoirs politique et religieux ont puisé leur inspiration.

Cependant, le chamane n'est pas un dieu et il n'appartient ni à la caste sacerdotale ni à celle des souverains sacralisés, même si les prêtres et les rois prétendent accéder à la connaissance visionnaire. Les pouvoirs que le chamane acquiert au cours de son voyage dans le monde ancestral afin d'y voir ce qui est caché et agir en conséquence, font de lui un être ambigu. La guérison des maladies et des infortunes est une de ses fonctions principales. Bien évidemment, celui qui est capable de contrer les maux qui affligent les êtres vivants peut aussi les provoquer. Une même ambigüité plane sur d'autres fonctions liées aux catastrophes naturelles : le faiseur de pluies bénéfiques peut aussi causer des inondations.

Les états modifiés de conscience par l'ingestion de substances et autres épreuves constituent le véritable socle des croyances amérindiennes. Nombreuses sont les sculptures, céramiques ou dessins montrant des visages hybrides, en voie de transformation. Les *were*-jaguars olmèques, les têtes à tenon de Chavín, les hybrides, sont autant de variations autour de ce thème fondamental. Une des images les plus remarquables provient de La Tolita. Il s'agit d'une figure dissymétrique qui intègre des traits humains, félins, ophidiens et aviaires, produisant un effet de décentrement très intense[55]. La musique est un aspect essentiel des rites chamaniques. Dans les cultures Chorrera et Jama-Coaque de l'Équateur, des compositions modelées en argile d'une inspiration variée et peu conventionnelle montrent des joueurs de flûte de Pan, de tambour et de trompes. On trouve également des personnages aux ailes

déployées, qui font penser à des danseurs. L'iconographie musicale de Chavín est abondante et nous avons déjà évoqué le rôle essentiel joué par les strombes dans le rituel lié au Lanzón. Là aussi il y a des « danzantes » gravés sur la frise de la place circulaire.

Les contorsionnistes appelés « acrobates » font partie de l'iconographie olmèque, équatorienne et péruvienne. Dans certaines céramiques de Chavín la torsion de la tête sur son axe est de 180°, une position impossible dans la réalité. Ceux de Chorrera sont également modelés en argile en position dite de « fleur de lotus ». Bien entendu aucun « texte » n'explique le sens de ces gestes et il faut chercher des hypothèses dans d'autres domaines comme l'ethnographie et les techniques corporelles. Peter Furst repère des situations analogues chez les Takana des basses terres boliviennes, chez les Warrau du delta de l'Orénoque et chez les Huicholes du nord du Mexique. Dans ces cultures, dit-il, les sauts et les contorsions sont des enclencheurs de métamorphoses chamaniques[56].

Il faut donc dépouiller le terme d'« acrobate » de sa dimension ludique. Ce qui frappe est la ressemblance des positions avec les postures de l'hatha yoga. Les « culbuteurs » auraient maîtrisé des techniques destinées à dominer l'emprise du corps par la pensée et la pratique régulière d'exercices impossibles à reproduire sans un apprentissage constant et une concentration intense[57]. D'ailleurs, un des thèmes de l'iconographie andine et olmèque est celui du « chaman méditatif », nu, assis en tailleur ou sur les genoux, tenant dans les mains une gourde ou des grelots ; il apparaît aussi coiffé d'un bonnet conique, que l'on trouve encore aujourd'hui chez les *mamas* des Kogi, et dont la forme reproduit celle des huttes initiatiques[58]. La sculpture n° 42 du catalogue *The Olmec world*, correspondant au « chamane en voie de transformation », le montre assis sur ses talons, les mains posées sur les cuisses, le visage concentré. Sur son crâne chauve, des incisions reproduisent peut-être des tatouages ; l'une d'elles est la figure du crapaud *Bufo marinus* qui secrète la bufoténine, un alcaloïde puissant.

La présence du chamanisme sur une durée supérieure à un millénaire est une évidence dans l'iconographie archéologique chibcha

de la Sierra Nevada de Santa Marta, de la vallée du Sinú, du golfe d'Urabá, de la vallée du Cauca et de l'isthme de Panama-Costa Rica. Les objets en or notamment, comme les *poporos* et les tubes à priser qui ont été déjà mentionnés, témoignent de l'usage de substances hallucinogènes. Priser, boire, fumer et mâcher des produits qui modifient l'état de la conscience sont des activités étroitement liées au chamanisme. Dans le site archaïque de Las Vegas (Équateur), des boîtes contenant des vestiges de *llipta*, un mélange de chaux et de cendre qui accompagnait la mastication de la coca, sont la preuve la plus ancienne d'une tradition développée dans le monde andin jusqu'à nos jours[59]. Deux variétés de cette plante, qui permet de lutter contre la fatigue et qui aiguise les perceptions, étaient cultivées dans les temps préhispaniques : la *Nova granatense* sur la zone côtière du nord du Pérou jusqu'en Colombie et la région du Darién, et *Erythroxylon* des vallées chaudes du piémont amazonien du Pérou et de la Bolivie, plus riche en alcaloïde.

Le cactus *san pedro* (*Trichocereus pachanoï*) qui contient de la mescaline avait une place importante dans les rituels de Chavín, comme l'indique sa présence iconographique sur la frise de la place circulaire. Il était consommé sous la forme d'un breuvage aux propriétés enivrantes dans une vaste aire allant de Chavín et Kuntur Wasi jusqu'à San Pedro de Atacama. Un vase à anse en étrier représente un jaguar tapi au cœur d'un cactus cierge, associant le félin à l'ingestion de la substance hallucinogène et au chamanisme. Cette plante apparaît également dans une des têtes à tenon, sous la forme de tiges jaillissant des yeux d'un félin, ainsi que dans la céramique de Cupisnique et sur des fragments de textiles de Karwa. Le *san pedro* pousse dans la région de Huancabamba, au nord du Pérou, mais aussi dans les régions chaudes de Salta et de Jujuy (Argentine).

Ce cactus est un des nombreux hallucinogènes consommés dans la région andine. Des instruments comme des cuillères et des récipients attestent la prise d'une légumineuse sous forme de poudre, *Anadenanthera colubrina* ou *vilca*, repérée aussi dans l'iconographie, comme ce mortier en forme de jaguar aux nombreuses figures en

relief, qui a été mentionné auparavant[60]. La prise provoque un fort écoulement nasal, symptôme reproduit de façon réaliste dans certaines sculptures Chavín.

En Mésoamérique et dans l'aire olmèque, on trouve une autre variété, *Anadenanthera peregrina*, dont les graines (comme à Chavín) étaient réduites en poudre et prisées. Des inhalateurs en grandes quantités datées entre 1500 et 1200 av. J.-C. furent découverts dans le Guerrero (Xochipala) ainsi qu'à Monte Albán. Les cuillères en jade « blue-green » olmèques auraient pu être utilisées dans ces rituels[61]. Les variétés d'*Anadenanthera* font partie de la famille des Solanacées, un ensemble qui regroupe des plantes aussi diverses que les aubergines et les patates. S'il est vrai que toutes les Solanacées contiennent l'alcaloïde, certaines sont plus toxiques et cette qualité est partagée par *Anadenanthera*, *Datura*, *Nicotiana* et *Belladona*.

Le tabac (*Nicotiana tabacum*) est américain à l'exception de deux variétés originaires de l'Australie, *suaveolens* et *fragrans*, étroitement apparentées à des espèces chiliennes. *Nicotiana tabacum* est originaire de la forêt amazonienne ; au nord du Mexique c'est *Nicotiana rustica* aux effets plus forts, qui a été cultivée et fumée à l'est du Mississipi. Les peuples de la côte nord-ouest du Pacifique consommaient une autre espèce de tabac, *Nicotiana atenuata*[62]. Il est fumé, prisé, bu ou mâché. On lui reconnaît de nombreuses vertus : celle d'aiguiser la vision, de donner une voix rauque, de repousser le sommeil, et de donner à celui qui l'ingère ou qui le fume une odeur corporelle âcre. Ces modifications sont essentielles dans la métamorphose du chamane, qui peut alors « vivre son essence féline[63] ». Car le chaman ne fait pas semblant d'être un jaguar : il l'est.

Des images, des tracés et des signes

La plupart des images de ce lointain passé restent muettes, réduites à la catégorie « d'objets », puisqu'elles sont dépouillées de

leur histoire et de la narration orale qui leur a donné vie. Pour combler ce silence beaucoup d'archéologues, et non des moindres, n'ont pas hésité à recourir à des analogies ethnographiques. Celles-ci se justifieraient pour deux raisons : l'unité de la pensée symbolique amérindienne démontrée par l'analyse structurale des mythes et la certitude que les combinaisons symboliques ne sont pas infinies. Les corpus iconographiques fonctionnent comme un texte illustré qui garde, malgré ses variantes, une cohérence structurale. Lévi-Strauss avait pourtant écarté – sauf occasionnellement – les sociétés complexes, qu'il considérait comme étant travaillées par les idéologies politiques et les contingences historiques. Alfredo López Austin a relevé ce défi pour la Mésoamérique, choisissant comme fil conducteur les histoires d'un marsupial, la sarigue, originaire d'Amérique et appelé au Mexique *tlacuache*[64]. Il s'agit d'un animal concret dont les caractéristiques comportementales (un fureteur) en font la figure mythique du voleur qui déroba le feu détenu par le jaguar pour le transmettre à l'humanité, ainsi que le maïs. Dans les mythes historiques et ethnographiques, il est donc celui qui traverse les étages du firmament, mettant en communication les parties disjointes du dragon ou du monstre des temps primordiaux antérieurs à la Création[65].

Qu'il y ait un rapport entre la mythologie ethnographique et l'iconographie archéologique et historique semble évident. Cependant, l'iconographie des peuples préhispaniques n'est pas la répétition de la narration, à la manière des illustrations d'un livre de contes pour les enfants. Elle apporte une interprétation abstraite nouvelle qui suit ses propres règles et condense des éléments essentiels, suivant une élaboration savante, sacerdotale et compliquée, comme le montrent des signes qui représentent le tout par une partie constitutive (l'animal par ses crocs, ou par ses sourcils ou par un signe qui renvoie à ses griffes ailées), une opération évoquée souvent par l'expression *pars pro toto*.

Il est incontestable que les comportements animaux servent à traduire des actions survenues dans un autre temps. Le jaguar, comme on l'a vu, maître du feu dans un passé immémorial où tous

les êtres et les pierres parlaient, est un marqueur très important, qui occupe une place omniprésente dans les images des civilisations matricielles. L'ethnographie et l'iconographie archéologique lient cet animal au chamanisme. L'observation de la nature et des êtres vivants qui l'habitent est une nécessité pour des peuples qui dépendent de leur environnement. Les animaux, comme dit Lévi-Strauss, sont « bons à penser » la société, par analogie, ou par d'autres opérations de l'esprit, comme la décomposition de la totalité dans des parties (une plume pour un oiseau, des canines pour un jaguar) lesquelles, à leur tour, entrent dans de nouvelles associations symboliques. Les cultures ne sont pas intraduisibles en dépit de leur diversité, et les combinaisons entre les données de la nature et l'ordre social ne sont pas infinies ; certaines sont même impossibles. Parler d'invariants ne revient pas à nier l'histoire mais à repérer dans le répertoire des données l'agencement logique des associations d'éléments situés sur différents registres (naturel, magique, économique, etc.).

Comme les animaux et les plantes, les astres et leurs mouvements sont « bons à penser » la société. L'observation du ciel répond au besoin de connaître le cycle saisonnier qu'éprouvent tous les peuples qui doivent leur survie à la cueillette et à l'agriculture : le début de la saison des pluies ou de la sécheresse, ainsi que le calendrier agricole. La méthode la plus répandue consiste à observer à l'œil nu les mouvements des astres à partir d'un point fixe tout au long de l'année[66]. Pour un observateur de l'hémisphère nord, par exemple, le soleil se lève à sa droite et au Sud lors du solstice d'hiver ; à l'équinoxe du printemps, le 23 mars, l'astre se lève en face de l'observateur ; au solstice d'été, le 21 juin, à sa gauche et au Nord ; à l'équinoxe d'automne, le 21 septembre, en face. Dans la perspective géocentrique, ce mouvement annuel du soleil se projette sur la sphère céleste formant un grand cercle appelé l'écliptique, qui fait avec celui de l'Équateur un angle de 23°27' ; la ligne des équinoxes marque l'intersection des deux plans.

Le trajet circulaire et annuel du soleil est conçu empiriquement comme une croissance progressive de la chaleur suivie d'une

décroissance ou « mort ». D'autre part, la position du soleil dans le ciel selon un mouvement journalier allant de l'est (lever) vers l'ouest (coucher) pour renaître à nouveau à l'est, est pensée comme une course nocturne, invisible et souterraine. Enfin, les deux solstices et les deux équinoxes ne sont pas des points mais des orients traversés par le soleil, une configuration pouvant être évoquée par le quinconce ou par un autre ajustement tenant compte de 4 + 1.

Parmi les constellations observables à l'œil nu, deux d'entre elles occupent une place majeure dans la mythologie : Orion et les Pléiades. L'homme y voit des contours balisés par les étoiles les plus brillantes, distingue des parallélépipèdes, des alignements, des cercles, qui se prêtent aux figurations abstraites. Les explications didactiques fournies par les astronomes et consultables en ligne rappellent au public profane que la beauté des astres visibles d'Orion, qui résulte de leur disposition dans le ciel et de l'intensité de leur lumière, a inspiré des mythes dans toutes les parties du monde, notamment dans l'Égypte ancienne, en Mésopotamie, en Chine et dans l'Antiquité classique. En Grèce, Orion était vue comme un chasseur tendant son arc et paré d'un baudrier formé par trois étoiles (en fait, par de nombreuses étoiles invisibles)[67]. Ce baudrier, que n'importe qui peut observer à condition de fuir la pollution lumineuse des villes, est connu en Espagne sous le nom de « Tres Marías » ou « Tres Reyes Magos » (les Rois mages). En Amérique, les astres les plus lumineux d'Orion, Bételgeuse, Bellatrix, Rigel et Saïph, forment un trapèze. Pour les Eskimos du détroit de Béring, cette forme évoque « les piquets à tendre les peaux » ; pour les cultures anciennes du Pérou, le trapèze que l'on retrouve dans des figures proches du Dieu des Sceptres pourrait faire allusion à la constellation d'Orion[68].

Dans tout le continent américain, Orion et les Pléiades s'opposent d'une manière générale, dans des régions éloignées les unes des autres, malgré quelques exceptions[69]. L'une et l'autre sont invisibles durant des périodes précises. Les Pléiades disparaissent totalement en mai pour reparaître en juin ; le baudrier est le premier groupe d'étoiles que l'on aperçoit après une période d'invisibilité d'Orion. Les

petites étoiles des Pléiades forment un groupe indissociable. La pierre massive appelée aujourd'hui *choque chinchay*, qui se trouve sur un des bords de la place rectangulaire de Chavín, comporte des marques creusées arrangées selon la disposition des Pléiades[70]. Orion, en revanche, est perçue à travers des figures diverses, comme le trapèze, le glaive du chasseur, le baudrier. Ce couple de constellations sert à comprendre l'alternance saisonnière.

D'autres astres inspirent également des formes graphiques, comme Vénus, une étoile visible au crépuscule et à l'aube, conçue comme l'accompagnatrice du soleil dans sa course nocturne. Elle est aussi associée au Serpent-Oiseau et représentée par les Olmèques comme un losange, proche du glyphe maya[71]. Le croisement de la Voie Lactée et de l'écliptique était illustré par deux lignes croisées formant un X, un signe souvent inscrit dans un carré ou suggéré comme dans les images ci-dessous[72].

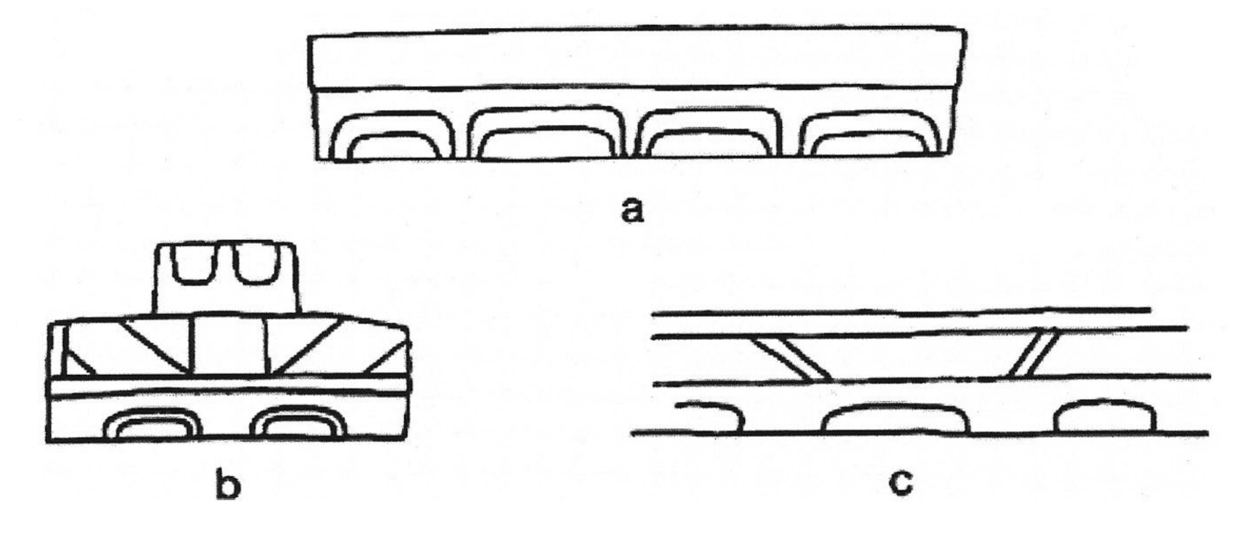
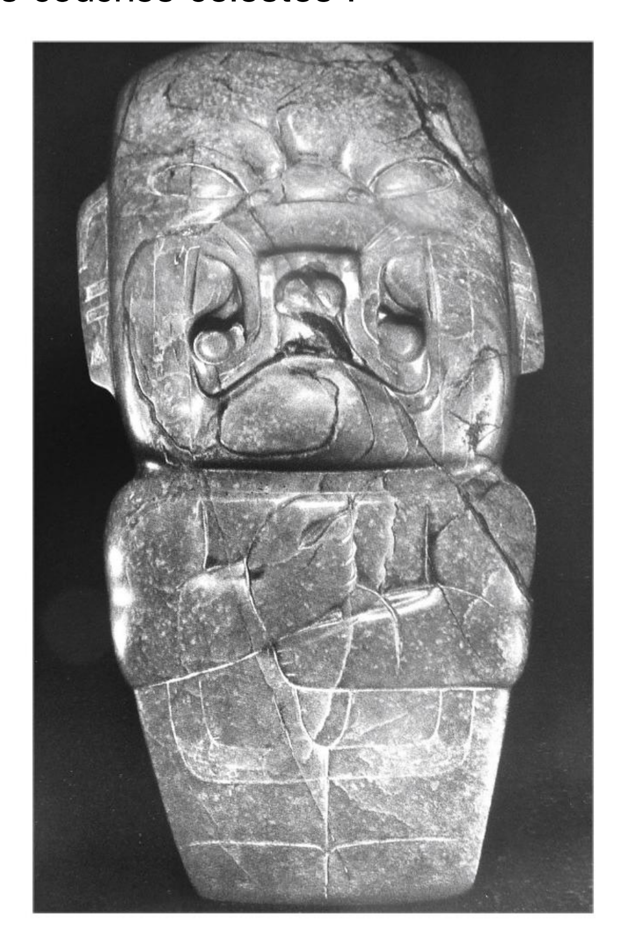


Illustration des « sky bands » d'après Karl Taube.

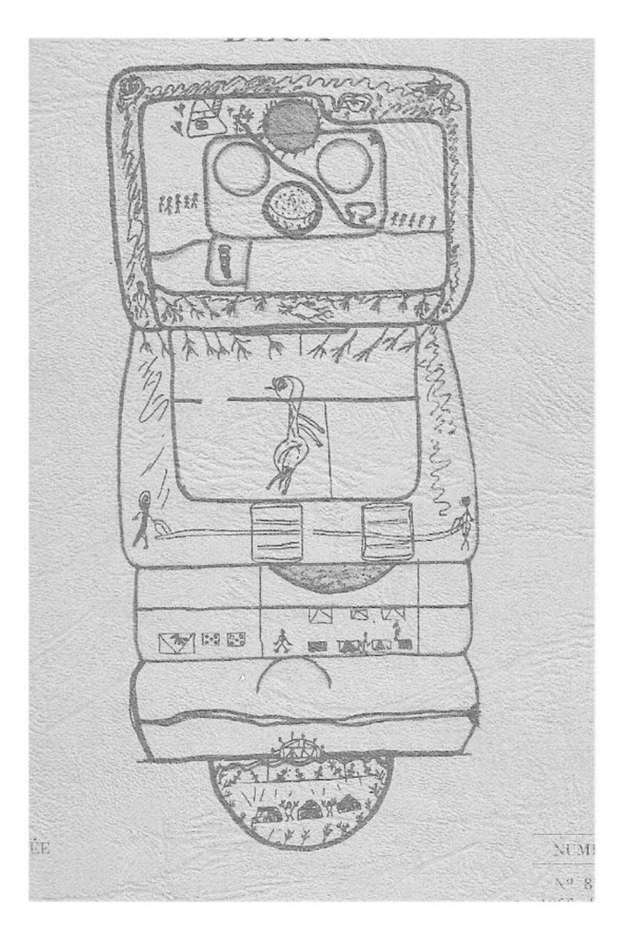
La figure « a » correspond au schéma de la dalle incisée de Potrero Nuevo portée par deux nains ; la figure « b » est taillée sur une stèle de La Venta ; la figure « c » appartient à la dernière phase olmèque. Il s'agit de « bandes célestiales » qui rappellent la structure étagée du Ciel olmèque, un trait que l'on retrouve chez les Mayas et dans le Mexique central. L'iconographie postérieure reprend ces figures en les accompagnant d'autres incisions. Ces figures

abstraites ne sont interprétables que par analogie avec les sources écrites ultérieures et les mythes qui leur sont associées.

Un exemple troublant de la relation entre archéologie et ethnographie est fourni par une courte étude réalisée par Jean-Pierre Chaumeil chez les Yagua du Piémont amazonien du Pérou. L'anthropologue demanda dans les années 1980 à un chamane de faire un dessin de ses voyages. L'homme s'exécuta et traça la figure suivante qu'il accompagna d'un récit minutieux concernant l'inframonde et les couches célestes :



Hache olmèque



Dessin Chamanique

La similitude formelle entre le dessin des voyages du chamane amazonien et la hache en jade olmèque n'est pas une preuve de contact entre deux peuples séparés par près de trois millénaires. Cependant, ces deux images si éloignées dans le temps et dans l'espace possèdent un point commun. Pour les Olmèques, comme les plus grands spécialistes l'ont souligné, le corps humain est un microcosme. Cela semble bien être le cas dans le monde des Yagua et l'ethnologie comparée abonde dans ce type de relations. Un fonds commun à toutes ces représentations émerge malgré les variations inévitables, lesquelles, comme les récits interminables des mythes, ne sont pas infinies. Également en Amazonie, mais dans les années 1980, l'univers est sillonné « par un vaste réseau de chemins invisibles reliant les différents niveaux cosmiques » et le monde « est maintenu en équilibre grâce à deux paresseux qui le soutiennent »[73].

Les rapprochements avec l'ethnographie ne font que déplacer la difficulté. L'iconographie, dans le sens large du terme (taille de la pierre, dessins, figures modelées), dit bien quelque chose mais son récit n'est pas du même ordre que celui de la narration orale. Quand quelqu'un raconte un mythe, il fait un choix personnel dans une tradition, en prenant des personnages et en en excluant d'autres, comme je l'ai constaté sur le terrain ; son « histoire » est ponctuée d'éléments sonores : changements de voix, onomatopées, sifflements, petites tapes… Le fait de nommer les protagonistes est une opération d'identification partagée par tous ceux qui écoutent. Pourtant, les récits oraux ne sont pas ordonnés comme les textes écrits ; le conteur revient sur des détails anecdotiques, hésite, entrecoupe l'histoire d'incises. Toutefois ces procédés n'empêchent pas l'exposé d'épisodes qui se suivent selon un ordre qui n'est pas toujours celui auquel nous sommes habitués par l'écriture.

Dans l'iconographie, le déroulement du sens suit des voies différentes puisque l'image condense d'autres significations graphiques, se prêtant ainsi à de multiples lectures. Mais qui en détient le code ? Les sculptures taillées, les monolithes, les peintures des Olmèques et des hommes de Chavín ont certainement des origines chamaniques très anciennes, elles apparaissent cependant dans toute leur plénitude artistique dans des contextes bien précis où la stratification sociale s'inscrit dans la pierre et l'habitation, dans la construction artificielle de pyramides et de tertres, dans la conception de lieux de culte (les temples) à la fois secrets (labyrinthes, grottes) et publics et dans ce cas l'image soutient une croyance qui s'impose aux plus nombreux par la médiation des prêtres et des souverains. Ces créations – têtes, dalles, ronde-bosses, figurines, stèles, monolithes – renforcent les pouvoirs religieux, ancestraux et politiques ; leur fabrication nécessite les savoirs spécialisés des lapidaires, plumassiers, tisserands ou orfèvres, capables d'« animer » la matière inerte. Les formes ainsi travaillées diffusent des images que nous qualifions de sacrées selon un style particulier, sans doute ésotérique. Sans compter les effets différents de perspective qui dépendent de l'emplacement de la

sculpture ou de la taille, les reflets de la lumière sur la surface de la pierre, du bruit du vent ou de la pluie sur la surface, de l'importance du choix de la couleur et des substances minérales ou végétales qui la composent, comme le vermillon, dont le registre est esthétique et symbolique.

La poterie de ces civilisations matricielles semble privilégier l'abstraction de la représentation. Les catalogues d'art olmèque contiennent des exemplaires remarquables où, par exemple, le motif de la patte/main/aile apparaît comme une épure. À Chavín, une culture encline au foisonnement et à la surcharge, la poterie tend à la simplification des lignes. Le cas du tissu est encore différent. La civilisation de Paracas, sur la côte sud du Pérou, a livré des centaines d'étoffes parmi les plus remarquables du monde. L'une d'elles, citée ici à titre d'exemple, est une grande pièce de 274 x 138 cm, exposée au Musée national d'Archéologie de Lima[74]. Sur fond marron, un motif unique se détache, en l'occurrence une version du Dieu des Sceptres vu comme un oiseau. Le motif est inscrit dans un carré qui se répète trente fois, en alternant la disposition et la couleur des éléments, selon un procédé symétrique d'alignement d'une même forme dans sa diversité chromatique. Sur les deux bandes qui ferment le tissu sur la largeur, le personnage se répète et se combine, non pas sur le mode d'une construction spatiale symétrique et variée, mais dans le sens linéaire du trajet, orienté de droite à gauche dans la partie supérieure et de gauche à droite dans la partie inférieure. Ce manteau était une des enveloppes d'une momie et les figures ont probablement une relation avec le chemin du mort.

L'ultime support des formes reste le cerveau humain et les modifications qu'il subit. Dans une étude ethnographique considérée parmi les meilleures, Gerardo Reichel-Dolmatoff demanda aux Tukanos de l'Amazonie colombienne de représenter graphiquement leurs visions lors de la prise collective de yagé (*Banisteriopsis caapi*)[75]. Les dessins effectués par les Tukanos firent ressortir trois couleurs fondamentales : le blanc-jaune (sperme, salive, rosée, miel, rayons solaires), le rouge (matrice, feu, chaleur) et le bleu (la

communication de la pensée, la fumée du tabac, les chants et les formules). Une vingtaine de motifs iconographiques furent codifiés (losanges, carrés creusé en U, cercles, lignes ondulées, rectangles concentriques, spirales…) ; ils étaient communs à tous les participants. Ces images n'étaient donc pas des créations individuelles mais des projections de la mémoire culturelle tukano. L'expérience montra aussi l'importance des effets biochimiques des hallucinogènes sur les images ou les phosphènes qu'ils stimulent. En guise de conclusion, Reichel-Dolmatoff notait la fréquence avec laquelle jaguars et serpents apparaissaient dans les visions, sous des formes terrifiantes et bénéfiques. Il voyait dans cette ambivalence féline et ophidienne l'origine des religions indigènes.

Le *melting-pot* arawak : des *cemíes* et des Taïnos

Le premier témoignage ethnographique des peuples américains laissé par un Européen fut celui de Ramón Pané, qui rédigea une « Relation » en 1498 sur les coutumes des indigènes de La Hispaniola, nom que les Espagnols donnèrent à Saint-Domingue. Ce moine hiéronymite avait été enrôlé à Barcelone par Christophe Colomb pour son deuxième voyage dans le Nouveau Monde et débarqua à Isabela en 1494. Omettons les vicissitudes considérables éprouvées par Colomb et ses hommes dans les Antilles. Au printemps de 1495, Pané arriva à la chefferie de Guarionex. Selon Las Casas, le frère Ramón « investigua ce qu'il put », ce que lui facilitèrent les deux langues qu'il avait apprises parmi les trois qui étaient parlées dans l'île : la Macorix, qu'il ne maîtrisa pas complètement, et la « langue générale » des Taïnos, qu'il connaissait un peu, en tout cas moins que le matelot Cristóbal Rodríguez de Moguer, qui la parlait parfaitement[76]. Toujours est-il que le religieux, avec ou sans son interprète andalou, laissa une description saisissante dans laquelle un étrange objet, le *cemí*, occupe une place centrale dans un système chamanique inconnu probablement par le hiéronymite.

Ces objets, dit Pané, étaient possédés par des individus appelés *behiques* qui pratiquaient la médecine et parlaient avec les morts par le truchement des *cemís*. Ces devins guérisseurs avaient plusieurs sortes de *cemíes* en bois ou en pierre : ceux qui contenaient des os des ancêtres, ceux qui faisaient souffler les vents, ou qui faisaient tomber la pluie, ou ceux qui étaient consultés pour guérir la maladie. Las Casas, arrivé huit ans plus tard, complète ces premières observations et note que les indigènes de La Hispaniola, de Cuba, de San Juan (Porto Rico), de la Jamaïque et des chapelets d'îles qui vont de la Floride jusqu'au port de Paria, au Venezuela, ont pratiquement la même forme de religion.

Ces témoignages sont donc les premiers relatifs à des objets qui « parlent » et qui agissent dans une série de circonstances dramatiques. Pané recueille des fragments mythiques qui sont sans doute incomplets mais cohérents avec des notions communes aux populations amérindiennes : les natifs de La Hispaniola étaient sortis pour la plupart d'une caverne située dans le mont Cauta. L'un d'eux était chargé de monter la garde à l'entrée de la caverne : il s'appelait « Celui aux yeux sans paupières ». Le gardien fut emmené par le Soleil et les hommes lui fermèrent la porte de la cavité. Alors il se transforma en pierre[77].

Cette autochtonie, revendiquée par les natifs de La Hispaniola – de fait les premiers « Indiens » puisque Colomb et son équipage croyaient encore en 1494 que les Antilles se trouvaient en Asie –, contraste avec les premières observations des Espagnols au fil des voyages de découverte, qui reconnaissent une sorte de culture commune aux Antilles et à la côte du Venezuela. Pour ces marins aguerris qui ont suivi la route de l'Ouest, la navigation des habitants des Antilles entre les îles et le continent leur semblait évidente. Au XXe siècle, l'archéologie s'attela à démontrer ces relations. Après les premières migrations des Paléo-indiens, des Arawaks, qui connaissaient les techniques de la céramique et qui formaient un groupe linguistique très étendu entre le bassin de l'Orénoque et l'Amazone, commencèrent à se déplacer vers le littoral vers l'an 1000 av. J.-C., pour des raisons qui nous sont inconnues. Les vagues

migratoires furent nombreuses. L'une d'elles, la Saladoïde, se déplaça depuis Trinidad et le littoral du Venezuela jusqu'à Porto Rico, dans des pirogues non munies de voiles et dépendantes des courants maritimes ; le peuplement des petites Antilles, géographiquement plus proches du continent, ne put se faire qu'à partir de cette grande île. Ces Arawaks Saladoïdes furent de remarquables potiers et leurs céramiques sont parmi les plus élaborées du continent. Sur les parois des vases, la flore et la faune d'Amazonie ont été représentées, ce qui prouve l'ancrage de leur berceau originel dans leur mémoire. Dans le site principal de Porto Rico, Hacienda Grande, la trace de ces horticulteurs est encore visible, dans les soubassements des maisons circulaires (*bohios)* disposées autour d'une place centrale, ainsi que sur les haches, les perles en coquillage et en serpentine, et les pierres à trois pointes, les fameux *cemís*, qui ont évolué plus tard et abouti aux trigonolithes des Taïnos[78].

Si aujourd'hui le nom de *cemí* désigne surtout ces remarquables pierres à pointes, Pané et Las Casas affirment que ces « idoles » sont très variées, et qu'il y en a en bois et en pierre, de différentes tailles, contenant ou non des « reliques » osseuses, liées dans certains cas à des caciques puissants, leur point commun n'étant pas une forme précise mais leur fonction oraculaire. Malgré un certain dédain des chercheurs anglo-saxons contemporains à l'égard de ce « moine catholique qui parlait mal les langues vernaculaires », Pané, justement parce qu'il était religieux, a bien saisi que les *cemís* étaient la matérialisation du lien entre les hommes et les esprits ancestraux, et que les chamanes (et certains grands caciques) pouvaient les faire parler et infléchir leurs actions. Le terme général de Taïnos se dilue dans ce *melting-pot* insulaire, que l'on peut aujourd'hui reconstruire en partie. Or ce nom fut jadis prononcé par des hommes et entendu par d'autres. Même déformé, il a une réalité existentielle. Celui de Saladoïdes a sa place dans la science archéologique, mais il n'a jamais résonné sur la grève de Porto Rico.

Chapitre 4

Les seigneurs de la guerre

Le développement de l'agriculture intensive, de l'irrigation et de l'aménagement des terrains déclencha une forte croissance démographique, sans doute plus marquée en Mésoamérique que dans les Andes. L'homme put donc améliorer ses conditions de vie bien qu'il ne fut jamais à l'abri des dérèglements climatiques, des éruptions et autres catastrophes qui, en quelques heures, réduisent à néant les fruits d'années de labeur. Dans les civilisations andines, la domestication des camélidés et l'importance de la pêche ont permis une diversification de l'économie de subsistance. En Mésoamérique, le maïs fut la principale source de vie depuis la lente domestication de la téosinte.

Comme dans toutes les civilisations agraires apparues avant notre ère, la maîtrise de la fertilité est l'enjeu principal des hommes. La négociation entre le chamane et le monde des esprits cède le pas à des structures plus rigides dominées par un seigneur et des élites. Conquérir de nouveaux territoires, accéder à des niches écologiques avantageuses, mobiliser un grand nombre d'individus pour bâtir des pyramides et des cités qui sont l'incarnation sur terre du pouvoir cosmique, sont des voies déjà présentes dans des temps plus anciens mais qui, à partir de notre ère, se développent, se renforcent et se généralisent. Deux voies complémentaires s'ouvrent aux seigneurs : la guerre et l'obtention du consentement de leurs sujets. Car il ne suffit pas de répandre le sang de l'ennemi, il est fondamental que la pression des élites sur les plus nombreux soit acceptée par ceux qui la subissent comme étant nécessaire à la survie de l'ordre du monde. La rupture de ce pacte est sans doute une des raisons de l'effondrement des cités.

Utilisé pour décrire différentes activités humaines, le terme de « rituel » finit par en obscurcir le sens. Il s'applique généralement à des comportements, gestes, actes qui suivent un ordre déterminé sans lequel ils sont voués à l'échec. Cet ordonnancement est étroitement lié à des conceptions concernant les espaces invisibles où demeurent esprits et divinités qui président le monde sur terre et exigent des hommes une conformité rigoureuse. Que les réponses des hommes à ce qu'ils croient être les exigences divines soient rituelles et non pas personnelles semble certain. Là encore, notre interprétation doit rester prudente, car l'anthropologie et l'ethnologie comparée nous apprennent qu'à l'intérieur du cadre rituel général accepté par la société des variations personnelles sont possibles, voire souhaitables. Chaque chamane a ses spécialités, son histoire particulière et son expérience, ce qui explique les rivalités entre les spécialistes, si fréquentes dans la documentation ethnographique.

La guerre entre deux groupes ennemis n'est qu'une forme courante de violence. Les combats dits « rituels » ne sont pas des simulations, même s'ils se déroulent suivant certaines règles, sans lesquelles l'acte serait dépourvu de sens[1]. La violence-spectacle est liée aux sacrifices humains et diffère formellement de la guerre, dont l'issue n'est pas toujours certaine. Enfin, il y a une autre forme de violence, celle que les élites exercent sur leurs sujets, justifiée par les exigences supérieures des divinités du cosmos. Il est admis que la violence s'intensifie avec l'émergence de l'agriculture et de la vie sédentaire, et c'est cette forme-là qui sera exposée ici. Précisons que le monde ancien des chasseurs-collecteurs n'était ni idyllique ni égalitaire. Les pointes de flèches n'ont pas servi uniquement à chasser et les échanges n'ont pas remplacé les combats : les captifs, nous le savons, ont été la principale « denrée » du commerce de longue distance.

Le passage au Néolithique alla de pair avec la « construction du guerrier ». En Europe et dans le Proche-Orient, les guerriers étaient inhumés avec leurs armes et leurs distinctions ; au fur et à mesure du développement de la métallurgie et de l'épée, d'abord en bronze, puis en airain, devenue l'« arme reine » entre 800 et 700 av. J.-C., les

symboles phalliques se font plus nombreux. L'héroïsation du guerrier atteint son point culminant avec les tombes à char.

Dans le Vieux Monde européen et proche-oriental, les archéologues et les chroniqueurs distinguent plusieurs formes de guerre : les unes sont motivées par la vengeance, la rapine ou la conquête, les autres empruntent des modalités rituelles qui sont l'occasion de mettre en valeur le courage des hommes. Il s'agit dans ce second cas d'une sorte de « jeu » qui se déroule suivant des règles conventionnelles[2]. Dans le Nouveau Monde, ces éléments signalés par Guilaine et Zemmit sont souvent absents, ou bien on les retrouve dans des contextes différents. Contrairement au Vieux Monde, qui a limité l'usage des substances hallucinogènes, celles-ci sont omniprésentes dans les Amériques. Malgré l'importance de la métallurgie en Amérique du Sud, les armes utilisées seront généralement « néolithiques » : couteaux d'obsidienne, arcs et flèches, lances en bois ou en roseau, massues et propulseurs de sagaies ou de pierres. La métallurgie a surtout servi à la diffusion d'une idéologie sous la forme de plaques gravées, de haches ou de statuettes, ou encore comme une sorte de « monnaie » pour faciliter les échanges. Or le développement de cette technologie majeure s'accompagne d'un nombre croissant de sacrifices humains comme en témoigne l'archéologie ; les têtes trophées constituent un motif iconographique constant tout au long de l'histoire des peuples américains, notamment dans le sud du continent – dans le Nord, dans la vallée du Mississipi, ce sont les scalps. Les habitants des Amériques découvriront à partir de 1492 non seulement les armes à feu, mais aussi les épées, les poignards et les lances de fer.

La violence sacrificielle manipulée par les seigneurs a servi à renforcer les inégalités sociales, en concentrant et en centralisant le pouvoir. Maurice Godelier rappelle justement que, dans la théorisation du don, Mauss ajoute une quatrième obligation, souvent oubliée, aux trois étapes classiques de la réciprocité : donner, recevoir, rendre. Il s'agit de l'obligation de faire des dons aux dieux et aux hommes qui les représentent. Les offrandes et les sacrifices auraient la capacité de « contraindre » les divinités à continuer à

dispenser aux humains les biens dont ils sont les maîtres (pluie, nourriture, plantes, richesses diverses). Dans ces rapports, les dieux et les esprits sont toujours supérieurs aux hommes, qui restent perpétuellement les débiteurs. La formation de classes sociales et la divinisation des seigneurs (rois, souverains) qui manipulent ces croyances sont corrélatives de cet « endettement ». C'est la dette de la vie (de l'énergie qui anime les hommes, de leur sang) que les hommes doivent payer régulièrement aux divinités par le truchement de ceux qui les représentent, voire de ceux qui les incarnent[3]. Le sacrifice humain est donc une prédation et il n'est pas étonnant que les félins, les plus grands prédateurs du règne animal, apparaissent constamment dans l'iconographie des peuples américains.

Nous avons choisi d'illustrer cette thématique en nous centrant sur les deux grandes régions culturelles des Amériques. Les pages qui suivent ne sont pas une présentation exhaustive de toutes les civilisations américaines régies par un pouvoir politique et religieux fort : cette tâche serait gigantesque à accomplir. Le choix est donc relativement restreint et nécessairement subjectif.

Sociétés andines

La problématique de la violence religieuse et politique en sous-tend une autre : celle des civilisations comme produit de formations étatiques, voire impériales. Les exemples des Olmèques et des hommes de Chavín donnés précédemment illustraient des sociétés caractérisées par de grandes réalisations techniques et artistiques, qui avaient diffusé leur idéologie religieuse sur un vaste territoire. Dans ces civilisations matricielles qui n'ignoraient ni le sacrifice ni le rôle éminent d'une caste sacerdotale, la guerre n'était pas totalement absente – le cas de Chavín est sur ce point plus précis que celui des Olmèques. Les peuples qui leur ont succédé ont placé la guerre et le sacrifice humain au cœur de leur expansion. Les seigneurs, qu'ils soient appelés rois, souverains ou prêtres, ont été les intermédiaires entre le monde des humains et le cosmos : c'est de ce rôle qu'ils tiennent leur prestige et leur essence sacrée.

Mochica : splendeurs et violence

Les Mochicas offrent un exemple remarquable de cette violence religieuse illustrée par une iconographie très détaillée dans la céramique, le tissage et les fresques des vastes ensembles architecturaux. Fortement influencée par le site côtier de Cupisnique, la civilisation Chavín se développe et se transforme au cours d'une histoire qui se traduit archéologiquement par une succession de cinq phases jusqu'à sa disparition vers 800 de notre ère. Ce qui s'effondre, c'est son organisation politique, probablement sous l'effet conjugué de la pression de l'état Wari du centre du Pérou (région d'Ayacucho), des variations climatiques liées au phénomène récurrent du Niño et d'autres facteurs mal déterminés qui semblent d'origine sociale (mécontentement, migrations). Sa culture, ses symboles et ses croyances drainent les puissantes chefferies de Sicán-Lambayeque qui ont fleuri vers 900 de notre ère sur la côte nord du Pérou, ainsi que le puissant royaume de Chimor conquis par les Incas en 1375.

Les Mochicas ont développé une des premières formations sociales centralisées du monde andin. En fait, on est en présence non pas d'un État mais de deux puissantes chefferies très proches culturellement, situées respectivement au nord du littoral péruvien, autour des vallées du Moche et de Jequetepeque (dans la région souvent citée de Lambayeque), et au sud, à proximité de Paracas et de Nazca. Contrairement à l'Équateur, dont la région côtière se dilue dans la mangrove, le littoral péruvien jusqu'au Chili du Nord est caractérisé par la sécheresse du climat, due à la quasi-absence de pluies ; en outre, il subit aussi les oscillations ravageuses du phénomène périodique du Niño. Il est impératif pour les installations humaines du littoral, de s'établir près des oasis formées par des petits cours d'eau qui descendent de la sierra et de développer un système d'irrigation indispensable à toute forme d'agriculture. Les terres cultivables sont rares et constituent une source de convoitises. Entre le début de notre ère et le IIIe siècle, des périodes de grande sécheresse ont probablement justifié la construction de fortifications

sur les pentes des montagnes voisines des vallées de Virú, Moche et Chicama[4].

Les premiers travaux d'envergure pour contrôler l'écoulement des eaux ont été réalisés à Cerro Sechín, dans la vallée de Casma, puis dans la culture Gallinazo, qui a exercé une influence directe sur Moche. Les témoignages iconiques de décapitations apparaissent d'abord à Cerro Sechín en 1600 av. J.-C. Sur les murs de la vaste enceinte de cette cité, des scènes peintes et gravées montrent l'ampleur de ces sacrifices : têtes empilées, corps démembrés, yeux arrachés, offrent un tableau terrifiant, évoqué par tous ceux qui ont travaillé sur ce site archéologique. La violence religieuse de Chavín est exprimée par les figures félines que nous avons décrites précédemment. Le sacrifice humain existait-il dans cette civilisation ? Cette question fait toujours objet de débats. Il est pourtant indéniable à Cupisnique, où le motif des têtes trophées est présent.

L'urbanisme ancien est aussi une façon de reconstruire l'espace autour de la figure centrale du seigneur et des élites. Le plan de Huaca de los Reyes montre nettement l'exclusion religieuse des plus nombreux. La place centrale située devant le temple communique avec un espace plus petit et celui-ci, à son tour, débouche sur une enceinte étroite, une sorte de « saint des saints » accessible uniquement à quelques prêtres. Ce plan était aussi caractéristique de Chavín : le Lanzón, au cœur du dispositif religieux, se dresse dans une pièce de petites dimensions où il est impossible de se tenir à plusieurs. Les personnes rassemblées sur la place publique ne peuvent donc pas voir ce qui s'y passe ; seuls les sons terrifiants des strombes leur parviennent.

C'est dans la civilisation Mochica que le plan typique des cités andines se modifie. De Caral à Chavín, le temple et la place en forme de U étaient alignés sur un arrière-fond de montagnes. Avec Moche, les sommets ne sont plus intégrés en arrière-plan à l'urbanisme. Ils sont désormais artificiels et réorganisent le paysage visuel. À Cerro Blanco, à proximité de la ville actuelle de Trujillo, se dresse une montagne artificielle en adobe de grandes proportions appelée Huaca del Sol. La construction s'est faite progressivement et a nécessité

cent millions de briques en adobe, distinguées par 93 marques (points distribués selon des alignements précis, des lignes obliques, courbes ou droites, des signes particuliers) faites par les équipes d'ouvriers qui ont travaillé à la construction. Cet exemple est un indice fort de l'existence du tribut que les communautés devaient aux autorités sous la forme de corvées[5].

À l'origine, le point culminant de la pyramide du Soleil – la dénomination est moderne – était une plate-forme surmontée d'un temple, à une hauteur de 48 m ; sa base occupait une surface d'environ 3 100 m^2. Cette construction massive était donc visible à une grande distance et avait été conçue comme la réplique de la Montagne sacrée, thème très présent dans les géographies mythiques de la Mésoamérique et des peuples de la Cordillère des Andes. Dans la vallée du Nepeña, la Huaca de la Lune avait des dimensions plus modestes mais était décorée de fresques polychromes où trônait la divinité féline à la chevelure de serpents et aux canines puissantes, déclinée en noir, jaune et rouge. En vérité, toute l'aire de la culture mochica était jalonnée de montagnes artificielles. Ces constructions étaient aussi des sépultures de grands dignitaires.

En 1987, la découverte des tombeaux de Sipán remplis de centaines d'offrandes en parfait état de conservation marque un tournant dans la connaissance de cette civilisation. Tout d'abord, les chambres funéraires révèlent les différences de rang au sein de l'élite dominante. La tombe la plus riche est celle du « seigneur de Sipán », enterré dans un cercueil de bois avec ses esclaves, ses concubines, des lamas, un chien et une quantité considérable d'offrandes dont plus de 200 céramiques décorées de scènes de combat et plus de 600 objets métalliques (cuivre, or, argent) ou en nacre. La deuxième chambre funéraire abrite le corps de l'« Homme-Oiseau », visiblement un prêtre comme l'indique l'iconographie ; une troisième chambre située dans la partie la plus ancienne de la construction correspond au tombeau du « Vieux Seigneur de Sipán », enseveli

sous seize couches d'ornements et de tissus. Enfin, une quatrième chambre renferme les corps de deux guerriers et de leurs armes[6].

À Chicama, dans la Huaca del Brujo, la découverte de la « Señora de Cao », morte vers 400 de notre ère et donc plus ancienne que la dépouille du « seigneur de Sipán », indique l'importance des femmes de la caste sacerdotale. Le paquet funéraire de sa momie contenait les enseignes du pouvoir, des ornements de nez, des pendants d'oreilles et autres attributs qui ont été identifiés avec ceux portés par le personnage féminin de la scène sacrificielle de la « Présentation », reproduite sur la céramique et développée plus loin. Le trait le plus remarquable sont ses tatouages qui couvrent tout le corps comme une précieuse dentelle de *genipa americana*, un pigment originaire des basses terres amazoniennes. Cette princesse n'est pas un cas unique. D'autres Dames ont été exhumées récemment dans les 300 tombes mochicas de La Libertad. En mai 2013, dans le complexe archéologique des Huacas du Soleil et de la Lune, une autre Señora, assise et décapitée, est accompagnée de huit céramiques décorées de motifs typiques de la région de Cajamarca. La place de ces princesses dans la hiérarchie politique des Mochicas n'est pas encore élucidée. On retrouve des personnages féminins de pouvoir dans les civilisations postérieures à Moche, comme Sicán et Chimor, héritières de cette tradition et probablement aussi de la langue mochica. En 1526, une Dame puissante, la « Capullana » de Piura, éblouit les hommes de Pizarro par sa beauté et sa munificence. Elle était allée elle-même reconnaître l'étrange nef des étrangers avec un cortège d'une cinquantaine de radeaux, pour inviter les conquistadores à un banquet en musique. L'un d'eux, nous dit le texte, devint fou d'amour et ses compagnons durent l'enfermer dans la cale pour l'empêcher de retourner chez la princesse[7].

La céramique mochica est sans doute, par sa qualité et son iconographie, le meilleur document pour aborder cette civilisation sans autre écriture que son style iconographique. Les exemplaires de cette poterie, qui a aussi modelé des portraits humains, des végétaux, des animaux et des scènes érotiques, sont nombreux en raison de l'utilisation de moules. La décoration des parois des

bouteilles et vases à anse-en-étrier possède une qualité étonnante : elle est narrative et les séquences du récit que sous-tend l'image ont été interprétées. Deux séries ont été identifiées : la « Présentation » et l'« Enterrement »[8]. Le récit iconique et naturaliste fonctionne donc comme une relation située à mi-chemin entre l'oral et l'écrit.

C'est à Sipán que se déroule la scène de la « Présentation », dans une enceinte construite au sommet de la pyramide. Il s'agit d'une cérémonie de décapitation reproduite pratiquement à l'identique sur plusieurs supports. La figure centrale est le Sacrificateur, qui tient à la main un hochet. Il se distingue par sa coiffure rayonnante qui l'identifie avec une divinité solaire. D'autres personnages participent au rite sacrificiel : un guerrier portant un masque avec un bec d'oiseau et une femme qui tient un vase pour recueillir le sang de la victime. Elle porte un couvre-chef à glands et une longue robe. Trois des occupants de la scène semblent jouir d'un statut particulier : tout d'abord le seigneur de Sipán, avec sa coiffure en forme de demi-lune, des ornements dorsaux en cuivre et de larges pendants d'oreille. Parmi ces *regalia* on peut noter un collier fait de boules d'or et d'argent. Dans sa tombe, le seigneur a été enterré avec les outils sacrificiels, les couteaux ou *tumis*[9]. Une figure identique apparaît également à Piura, tenant du côté gauche de l'observateur un couteau, et de l'autre, une tête coupée. Ses pieds sont écartés comme ceux de certaines images du Costa Rica. Ce seigneur a été taillé aussi dans un vase en turquoise de Cupisnique, dans un style plus abstrait. La partie tranchante du couteau a été ici placée en haut à la différence de l'image de Piura, et le seigneur apparaît de profil, le regard tourné vers la gauche. C'est la preuve que le sacrifice humain par décapitation possède une très longue histoire. Ce qui change est la place centrale que cette cérémonie acquiert dans la civilisation Mochica[10].

Les guerriers sont reconnaissables à leur vêtement : casque, armes, bouclier, massues (souvent en forme phallique). Comme à Chavín, la consommation de psychotropes est évoquée à satiété : les breuvages de *san pedro* avec additifs de *Datura* et de *Lycopodium* (« condorillo ») ont des effets renforcés par l'inhalation de jus de

tabac et la coca. Les combats rituels, qui se déroulent dans un décor peuplé de cactus, constituent un thème iconographique fréquent. Sur le champ de bataille on aperçoit des récipients pour prélever le sang des victimes. Un vase publié par Tello montre l'insertion d'une canule dans la gorge de la victime pour mieux aspirer son sang[11]. On voit aussi des abris sous lesquels se déroulent des scènes chamaniques. Leur forme est identique à celle des constructions appelées *tambos* qui existaient encore dans cette même région dans les années 1970 et qui ont été décrites par Dobkin de Rios. Ces tambos du XXe siècle étaient toujours consacrés aux cures chamaniques et à l'ingestion d'une substance hallucinogène que nous avons déjà mentionnée, le *san pedro*[12]. Dans ces cures modernes, comme dans les représentations iconographiques anciennes, il y avait des musiciens soufflant dans des flûtes de Pan ou agitant des hochets ; les vases à anse-étrier qui émettaient un sifflement quand on versait le liquide étaient toujours utilisés.

Le thème des têtes trophées est très présent sur la côte pacifique du Pérou dès avant le début de notre ère ; les tissus de Paracas Necrópolis le déclinent sous toutes les nuances chromatiques de symétries complexes. La tête coupée tenue par les cheveux par un cordon des étoffes n'est pas une simple décoration : les crânes des nécropoles ont été percés pour faire passer des lacets. Dans d'autres exemples, la divinité principale, une variante du Dieu aux Sceptres, tient à droite un couteau de lame triangulaire au manche en forme de poisson et à gauche une tête coupée[13]. Ces dépouilles ornent aussi la tunique du Sacrificateur. La céramique polychrome de Nazca fixe également la figure du Sacrificateur conçu comme un Félin-Serpent pourvu d'un masque de bouche fixé par des crochets dans les narines, un ornement que l'on trouve également à Moche. Sur son dos, l'exécuteur porte une série de têtes coupées.

L'importance de la guerre se mesure au nombre d'images mettant en scène des combats. Dans les tombes, on a trouvé des armes, des propulseurs, des massues, des frondes, des couteaux en obsidienne. Avec l'intensification de la guerre vers 400 de notre ère, l'iconographie des têtes coupées se répand. Elles étaient censées

assurer la régénération des cultures et souvent les peintures et les broderies les représentent avec des plantes jaillissant de la bouche. Il s'agit d'une tradition andine que l'on retrouve dans la Cordillère, à Pukara, à Tiwanaku, à Wari et dans l'Empire inca[14]. Dans le centre-nord de l'Argentine et à la même époque, les motifs des félins et des têtes trophées étaient courants dans les vallées centrales de Catamarca, comme à La Aguada, ainsi que les figurations en bronze du Seigneur aux Sceptres et du Sacrificateur, brandissant haches et couteaux[15]. Nous sommes donc en présence d'un complexe religieux et violent très étendu.

À la fin du VI[e] siècle, le destin des Mochicas bascule sous les effets de l'expansion politique de Wari. L'iconographie du pouvoir se transforme : les personnages ont des dimensions plus imposantes, certains thèmes se développent comme la révolte des objets ou le bateau transportant des chefs importants présidés par un Seigneur solaire. Enfin, les cérémonies funéraires sont plus somptueuses, comme l'indique la sépulture splendide du « seigneur de Sipán »[16]. Wari impose sa domination sur le grand sanctuaire de Pachacamac ; le royaume de Sicán-Lambayeque, sur la côte nord, émerge comme puissance commerciale et idéologique à partir de 800. Nous avons déjà traité l'importance qu'acquièrent à Sicán les pyramides, la métallurgie, le commerce de longue distance, le syncrétisme iconographique et les enterrements extrêmement profonds, d'où on a pu mettre au jour des sépultures de seigneurs d'une richesse incomparée. Parmi ces objets en or ou en bronze doré, on retrouve le vieux Dieu des Sceptres, plus humanisé que dans ses anciennes versions, qui se confond ou se superpose avec le mythique étranger venu de la mer, Naymlap. Le mystérieux seigneur de Lambayeque et son cortège de radeaux du Pacifique auraient peut-être été précédés par le Seigneur solaire du radeau mochica[17].

Sexe et déformations corporelles

Les céramiques érotiques ont contribué à la célébrité des Mochicas. Les interprétations que l'on a avancées sont souvent

redondantes : pour les uns, cette iconographie montre des scènes rituelles de fertilité, ce qui est visiblement contredit par la nature des accouplements, dans la grande majorité contraires à la reproduction. Pour les autres, il s'agirait de scènes chamaniques sans que l'on sache pourquoi on a représenté un inventaire aussi complet des possibilités d'accouplements humains, y compris des actes de bestialité. Ce thème, malgré son intérêt, a souvent été escamoté par un puritanisme offusqué de la crudité du sujet. Aujourd'hui encore, à Lima, ces objets sont exposés dans une salle extérieure au bâtiment principal du musée Larco Hoyle. Il fut un temps où les femmes ne pouvaient pas visiter la collection de ce qu'on appelait les céramiques « pornographiques ». Cet interdit était encore en vigueur au début des années 1970. Cela est révélateur du regard biaisé sur ces représentations.

Les séries érotiques mochicas montrent des personnages qui rarement se départent d'une attitude hiératique et grave. Dans l'ignorance des contextes qui leur donneraient un sens précis, on peut toutefois voir dans ces différentes postures une quête évidente du plaisir des sens, du « besoin de se perdre », comme disait Bataille. Cette dimension orgasmique ne peut pas être absente d'une civilisation qui cherchait par des moyens divers (hallucinogènes, sacrifices, musique) « l'anéantissement sans mesure dans une dépense violente »[18]. Tout dans l'iconographie mochica témoigne du dépassement de la conscience.

On note aussi le goût pour la figuration de formes phalliques de grandes dimensions, soit dans des scènes de coït soit comme métaphores de massues. Les captifs sont représentés nus, leur sexe en érection. Dans un *tambo* mochica dessiné dans une céramique, on reconnaît une scène d'accouplement hétérosexuel avec sodomie, ce qui suggère un lien entre la transe chamanique et l'acte sexuel[19]. Des personnages mystérieux pourvus de sexes surdimensionnés, quand ce ne sont pas les propres Maîtres des Montagnes qui violent des jeunes filles et des hommes qui s'aventurent sur les sommets, peuplent toujours le monde andin rural malgré des siècles de moralisation catholique.

Outre les vases portraits et les scènes sexuelles, les artisans mochicas ont modelé des portraits réalistes d'hommes déformés par la maladie (la leishmaniose peut-être), par le bec-de-lièvre ou des protubérances. Plusieurs hypothèses ont été proposées. La plus répandue, mais non pas la plus convaincante, est celle de l'intérêt « médical ». Ces vases seraient en quelque sorte une « encyclopédie » iconique des infortunes humaines. Une autre explication plus cohérente avec la pensée andine repose sur des témoignages tardifs du XVIe siècle, relatifs à une cérémonie inca très importante. La fête de la *citua* avait pour but de chasser les infortunes et les maladies de la ville de Cuzco. Des guerriers munis de frondes et de torches s'exécutaient dans un vacarme étourdissant en repoussant les maux jusqu'à un cours d'eau, dont le courant était censé les conduire ailleurs. Au préalable, il fallait éloigner de la cité les êtres difformes parce que, disait-on, à cause de leurs fautes (le terme espagnol est *culpas*), ils pouvaient contrarier l'efficacité du rite.

Cette association entre une apparence insolite (becs-de-lièvre, cheveux albinos, malformations corporelles diverses…) et une faute est fréquente dans l'ethnographie andine. Le sens de « faute », que les religieux de l'époque coloniale ont traduit par « péché », se décline de façon différente : une « faute » est toujours une rupture des règles qui régissent les contacts des hommes et des entités telluriques et célestes. Elle consiste en un contact sexuel (souvent involontaire) avec des entités sacrées dont la conséquence est une marque corporelle sur la victime. Ce lien semble être l'explication la plus plausible de la présence de ces êtres difformes dans la céramique mochica, mais on ne peut pas exclure l'intention de reproduire un portrait précis. D'ailleurs, le terme de *huaca* qui a été employé jusqu'à présent pour désigner les pyramides et les sanctuaires possède, parmi d'autres significations, celle de « chose étrange » notamment des humains défigurés ou insolites, comme les albinos.

On peut citer une autre interprétation intéressante et rarement mentionnée qui a été avancée en 1949 par Redcliffe Salaman, le grand spécialiste de l'histoire de la pomme de terre[20]. Constatant

l'importance de cette plante dans la poterie mochica, il remarque que sa reproduction symbolique est marquée par l'incision d'un « œil », par des projections tubéreuses en relief sur le corps du vase, ou encore par l'anthropomorphisation ou une zoomorphisation de la plante. L'« œil » de la pomme de terre indique le point d'apparition des germes et beaucoup de langues européennes connaissent cette expression. Tout en conservant cette métaphore qui nous est familière, Salaman considère que ces marques étaient vues par les Mochicas comme des « bouches ». D'où l'importance des mutilations buccales et nasales. Les hommes-pommes de terre des céramiques ont le corps couvert d'« yeux » et de protubérances. Dans d'autres images la figure couverte d'« yeux » tient un bâton à fouir ou bien est allongée, et les pieds sont coupés ou mutilés. Il s'agirait de l'illustration d'un sacrifice nécessaire afin de fortifier le Maître des Tubercules, également présent dans les céramiques. On peut encore voir dans la forme des germes des analogies avec les montagnes et le phallus.

Ces formes symboliques n'excluent pas les reproductions naturalistes. Salaman note qu'il existe un très grand nombre de variétés de *Solanum tuberosum* à la peau de couleur pourpre ou rougeâtre et que presque toutes les variétés natives sont rondes, et non pas cylindriques comme les patates de nos jours. Toutes présentent des excroissances. Celles-ci apparaissent dans la céramique et forment une « tête » ou des « dents », semblables à des bourgeons dont la vigueur est en rapport avec la qualité des tubercules, comme dans la reproduction ci-dessous.



Dieu-pomme de terre

Moche était-il un État ? Certains chercheurs le prétendent en raison de l'unité culturelle du littoral pacifique et de l'importance des travaux d'aménagement hydraulique qui ont permis de vivre à une population importante. De tels ouvrages eussent été irréalisables sans la présence d'une autorité capable de recruter la main-d'œuvre, et relayée dans les tâches fondamentales de direction et de surveillance par des équipes d'ouvriers. La question des excédents agricoles est plus complexe, mais les ressources maritimes auraient pu suppléer à la pénurie saisonnière de même que les échanges entre le Nord côtier (l'Équateur) et les sociétés du centre de la Cordillère comme Tiwanaku et Wari, avec lesquelles le lien est

attesté. Moche est incontestablement une seigneurie très puissante mais c'est dans les hautes terres du centre et du sud du Pérou et de la Bolivie actuelle que les premiers États andins, précurseurs de l'Empire inca, sont nés.

Apothéose du Seigneur aux Sceptres

Le lac Titicaca est une véritable mer intérieure située à 3 812 m d'altitude et partagée aujourd'hui par le Pérou et la Bolivie. Il est le centre d'un très grand bassin qui a été peuplé depuis des temps très anciens. Les hauts plateaux appelés *puna* possèdent la plus grande concentration de camélidés domestiqués et sauvages des Andes. Sur ces terres très froides du Collao, ce n'est pas le maïs qui constitue la culture principale mais la pomme de terre et les tubercules, les seules plantes qui peuvent pousser à cette altitude. Des pommes de terre diploïdes, les plus anciennes, se trouvent à l'état sauvage et domestique sur des pentes plus basses et abritées. Cependant, les plus résistantes sont les triploïdes (trois jeux de chromosomes dans une cellule), qui ne poussent pas en-dessous de 2 500 m. Ces tubercules d'altitude sont le résultat de manipulations humaines pour les rendre résistantes à la grêle. Plus de 200 variétés furent recueillies au XXe siècle dans la seule région du Collao. La grande quantité d'hybrides est le résultat d'une domestication de très longue durée.

Dans les conditions climatiques de la *puna*, les tubercules peuvent se conserver plus de sept mois. Leur « momification », pour reprendre l'heureuse formule de John Murra, résulte de l'exposition à très haute altitude qui les déshydrate et les transforme en *chuño*[21]. Sous cette forme, elles peuvent être stockées très longtemps. Les patates sont donc une nourriture de base pour une population démographiquement importante. Camélidés, pommes de terre, tubercules variés et quinoa, seule graminée adaptée à l'altitude, sont des exceptions andines qui ont fait la prospérité de cette région inhospitalière. Au XVIe siècle, les Espagnols trouvèrent dans cette

province du Collao des peuples pasteurs qu'ils qualifièrent de « riches ».

Les installations humaines avec enclos surbaissés sont présentes dans le bassin du Titicaca dès le Formatif. Elles font partie d'un réseau d'échanges d'obsidiennes, par des voies lacustres et terrestres. L'intégration progressive des chefferies du bassin du Titicaca se traduit par un style iconographique commun, appelé « Yaya Mama ». Pukara, dans le nord du bassin, est la première société pré-étatique de la région. Deux traits distinctifs témoignent de sa puissance : la pyramide à degrés, courante dans la région côtière, et la violence sacrificielle visible dans les têtes trophées et les corps désarticulés qui rappellent ceux de Cerro Sechín.

Pukara est le maillon qui unit Tiwanaku et Wari, les deux grandes civilisations des hautes terres andines. Ce centre a eu une durée de vie relativement brève et son déclin semble lié à l'émergence de Tiwanaku vers 400 de notre ère. Le pouvoir qui était concentré durant des siècles, voire des milliers d'années, sur la frange littorale du Pacifique se déplace dans la *sierra* méridionale et le bassin du lac Titicaca. Par son ampleur et son étrangeté, Tiwanaku a donné lieu à des spéculations souvent fantaisistes, qui trainent toujours dans un certain nombre de textes de divulgation scientifique. Aujourd'hui, cet ensemble monumental appartient à la Bolivie et la frontière nationale le sépare désormais de Wari, au Pérou, situé à quelques kilomètres de la ville actuelle d'Ayacucho. Comme il arrive souvent en archéologie, ces démarcations modernes entravent les recherches de deux sites étroitement liés par leur histoire.

Tiwanaku a été élevé sur une surface plate, à quelques kilomètres du rivage lacustre. Reconstruit de nos jours, le site était déjà abandonné au XVIe siècle, mais le travail d'assemblage des blocs de pierre, transportés depuis une longue distance, avait ébloui le conquistador et chroniqueur Cieza de León, pour qui ces vestiges étaient « les plus anciens de tout le Pérou[22] ». Les monuments les plus remarquables sont tout d'abord l'enceinte du Kalasasaya, qui délimite l'énorme enclos sacré ; les pyramides de l'Akapana aux sept terrasses, « une colline faite par la main de l'homme » selon les mots

de Cieza de León, et de Puma Punku, encore plus massive ; ses monolithes, dont le plus imposant, celui de Bennet (du nom de son découvreur), se dresse à une hauteur de plus de 7 m et pèse plus de 20 tonnes[23]. Le sanctuaire comporte des temples semi-souterrains entourés de murs, où des têtes pourvues de tenons ont été insérées. Contrairement à celles de Chavín, celles-ci ont été taillées dans un style naturaliste et n'étaient pas visibles depuis l'espace public[24]. Statues, portes, places sont alignées sur l'horizon de la Cordillère d'où se détache le pic enneigé de l'Illimani, vénéré encore aujourd'hui comme un ancêtre. Au sud, l'horizon est dominé par trois sommets de la chaîne de Quinsachata.

Le monument le plus célèbre est la Porte du Soleil. Il doit son nom à la figure centrale et rayonnante de la divinité, une version inspirée du Dieu aux Sceptres de Chavín. Cet être sacré est posé sur un piédestal et occupe l'espace central supérieur. Trente figures ailées de profil, quinze à droite et quinze à gauche, disposées dans un damier fait de trois bandes horizontales coupées par cinq colonnes verticales, l'entourent et sont tournées vers lui. Toutes portent une coiffure rayonnante de serpents et brandissent un sceptre ou un bâton. En vérité, ces figures de « serviteurs » ne sont pas tout à fait identiques. Les dix personnages de profil qui se trouvent sur les deux bandes horizontales du milieu ont un profil d'oiseau et regardent vers le ciel. Sur la bordure inférieure de cet ensemble en deux parties, onze figures coiffées d'une couronne solaire similaire à celle de la figure centrale ont été taillées. Quelle est la signification de cette scène ? Selon certaines interprétations, il s'agirait d'un calendrier, et le douzième mois serait incarné par la figure centrale[25].

Au XVIe siècle, le Dieu aux Sceptres de la Porte du Soleil fut désigné sous le nom de Viracocha, lui-même étant la version quechua de la divinité aymara Tunupa. Cieza de León se fait l'écho de son informateur, un homme appartenant à l'élite inca qui tenait son récit de ses aïeux et des chants qu'il avait entendus concernant cette divinité. En quelques mots, le Soleil « resplendissant » à l'extrême était sorti d'une île du lac Titicaca. Puis, un homme de grande taille vint du sud. Son pouvoir était tel qu'il transformait les montagnes en

plaines et les plaines en montagnes, en faisant jaillir des sources là où il n'y avait que des pierres. Il donna vie aux hommes et aux animaux et accomplit encore des merveilles le long de la Cordillère. On l'appela Ticciviracocha (« écume de l'eau originelle ») mais dans la province du Collasuyu on le nomme Tuapaca (Tarapaca) et ailleurs Arnauan. Plus tard, on aperçut dans les parages du lac un homme grand, semblable au premier, qui guérissait les malades et les aveugles seulement avec des mots. Mais quand il se rendit dans la province de Kanas (aujourd'hui au Pérou, sur la route qui relie le lac à Cuzco), les habitants le reçurent avec une pluie de pierres. Dépité, il s'en alla vers la côte et disparut. Cette seconde partie a été visiblement influencée par le christianisme. D'ailleurs, Cieza lui-même ajoute, à la fin de cette version et sans beaucoup y croire : « les Espagnols voient en lui un apôtre[26] ».

Betanzos, un contemporain de Cieza et époux d'une princesse inca, dédie les deux premiers chapitres de sa chronique à Viracocha, qu'il situe dans des temps « très anciens », quand toute la terre était plongée dans la nuit. Un jour, un très grand seigneur, Con Titi (Ticci) Viracocha, sortit du lac, accompagné par des gens dont on ignore le nombre exact. Auparavant, il avait séparé la terre du ciel. En « faisant » le soleil et l'alternance du jour et de la nuit, il signala à l'astre la direction de sa course.

On trouve dans les deux récits le motif de l'obscurité originelle qui est courant dans les mythologies américaines. Cet état prit fin avec la création, par le démiurge, de l'alternance du jour et de la nuit. Dans les deux récits, on a affaire à une humanité déjà présente, contrairement à la Genèse, et le Soleil et Viracocha émergent du lac Titicaca. Les deux chroniqueurs en font des personnages distincts. Enfin, Betanzos introduit le nom de Con dans ce récit, qui est celui d'une divinité du littoral pacifique, lequel, selon une autre source, aurait été engendré par Soleil et Lune. Son corps était dépourvu de squelette et cette légèreté lui permettait de s'envoler. Au passage, il transformait les vallées en montagnes et les montagnes en vallées, une fonction similaire à celle de Viracocha. Con peupla la terre et les humains vécurent dans l'abondance. Son rival, Pachacamac, venu du

sud, détruisit sa création et transforma les hommes en singes et les femmes en renardes. Pachacamac créa une génération nouvelle[27]. Con correspond peut-être à cette entité qui plane dans les airs, reproduite dans la céramique et les tissus de Paracas et de Nazca, où les singes, pourtant non originaires de la région, sont également représentés. Enfin, la mention de Pachacamac, dont le sanctuaire côtier fut célèbre pour ses oracles, met en scène une autre divinité andine. Dans le manuscrit de Huarochiri, Cuniraya (Con ?) est confondu avec Viracocha. Retenons de cette géographie sacrée les liens symboliques qui unissent le lac Titicaca avec Pachacamac (au sud de Lima) et Santa Elena.

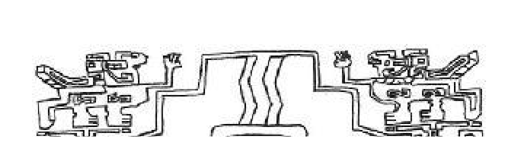
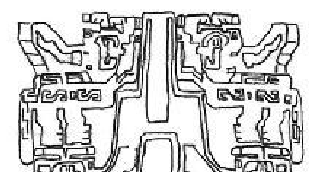
Il y a aussi les attributs solaires du Seigneur aux Sceptres de Tiwanaku et de ses « serviteurs ». Dans les versions du XVI[e] siècle, ceux-là furent appelés aussi « viracochas » par les informateurs des Espagnols. Ils avaient pour mission de faire « sortir » de la terre (des grottes, des caches, des sources, des lacs…) les groupes humains. Cet acte consacre l'autochtonie de chaque groupe et le lien étroit qui l'unit à son territoire, généralement une montagne, et à son emblème, une pierre, voire un monolithe. L'ancestralité plonge ses racines dans le terroir et le culte des *huacas* (lieux précis, pierres, statues) renouvelle cette appartenance et ce « contrat » avec les puissances originelles, contrat sans lequel la vie ne peut pas se reproduire.

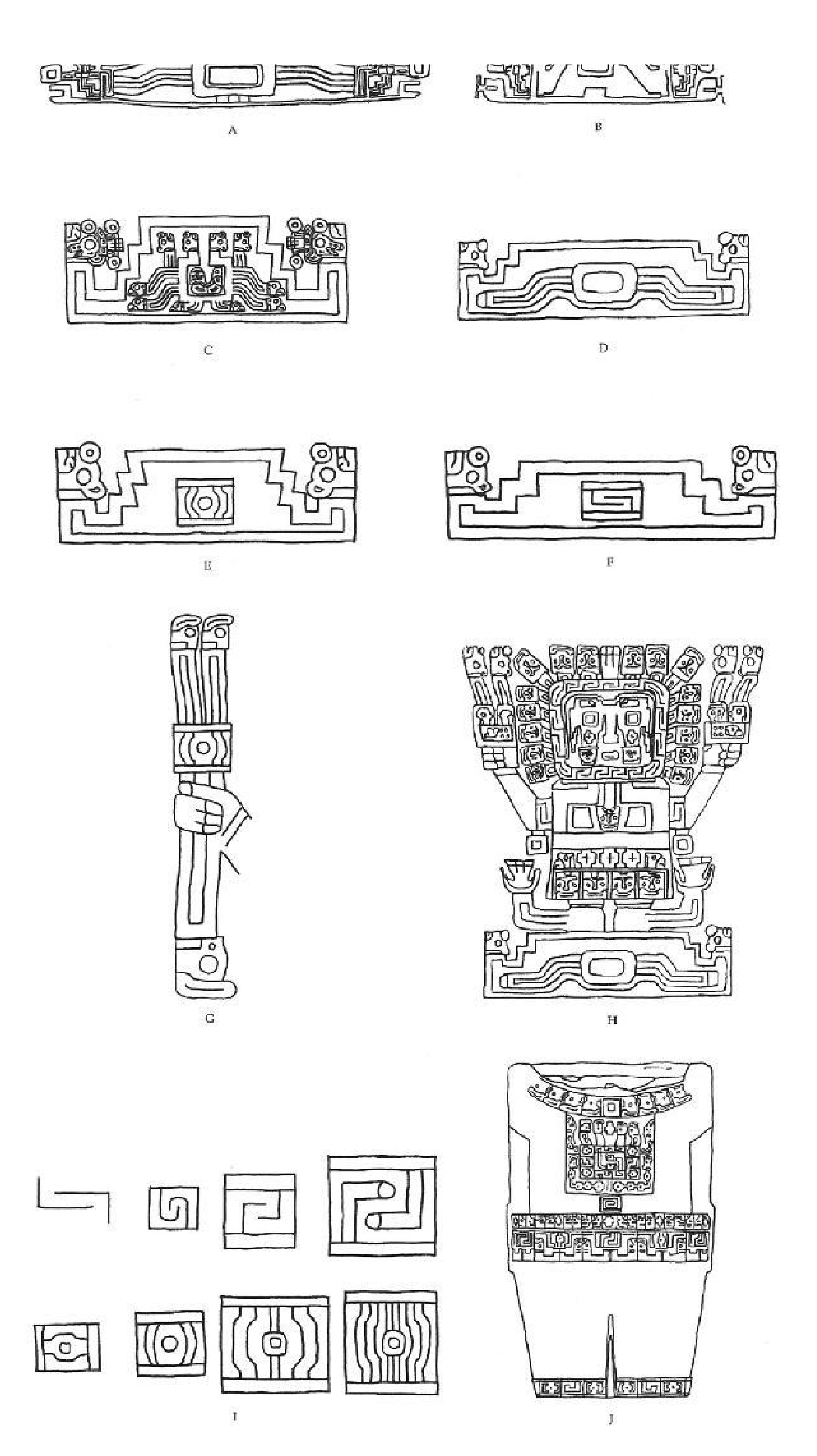
La Montagne magique

Dans l'iconographie de Tiwanaku, le Dieu des Sceptres est étroitement lié à celui de la Montagne sacrée. Ce motif n'est pas exclusif ni de cette région lacustre ni même du monde andin, puisque nous l'avons rencontré aussi en Mésoamérique chez les Olmèques, où il est omniprésent. Les lacs, les puits et les sources sont les « yeux » des montagnes ; l'eau qui s'en écoule et qui apporte la fertilité est faite de leurs « larmes ». Ces points d'eau sont le lieu d'origine des camélidés, des plantes (les pommes de terre notamment) et des humains. Il s'agit de conceptions andines qui ont survécu jusqu'à nos jours à la christianisation.

L'analyse iconique de Tiwanaku entreprise systématiquement par Scott Smith met en lumière ces correspondances[28]. Dans cette perspective, la Montagne sacrée est indiquée par le motif en forme d'escalier, que l'on peut voir sur le piédestal de la figure centrale de la Porte du Soleil et dans les décorations des poteries et des tissus. Déjà pour l'époque de Chavín, le « piédestal » avait été repéré par Burger, gravé sur des plaques d'or trouvées à Lambayeque[29]. La figure « échelonnée » rappelle la *chakana* de Chavín. Ce terme, les archéologues l'ont emprunté aux ouvriers des fouilles, et le dictionnaire quechua de González Holguin du début du XVIIe siècle le traduit par « pont, escaliers, marches », c'est-à-dire un élément qui facilite le passage d'un niveau à l'autre de l'espace, et qui s'applique aussi au baudrier de la constellation d'Orion[30]. Certes, rien ne prouve qu'une même forme, à plusieurs siècles d'intervalle, ait la même signification, mais on ne peut pas exclure la longue durée d'un élément symbolique aussi essentiel. Du reste, la polyvalence de *chakana*, qui s'enrichira à l'époque coloniale de sa proximité formelle avec la croix, facilite les variations sémantiques.

La réplique artificielle de la Montagne sacrée est la pyramide à degrés de l'Akapana, alignée sur les sommets vénérés de l'horizon. Le motif des escaliers est associé à celui des Serpents, représentations symboliques des cours d'eau qui émanent des glaciers et des sommets. Le Serpent à deux têtes est vu aussi comme un Arc-en-ciel, qui est à la fois un phénomène lumineux physique et une émanation solaire[31]. L'apport le plus original de Smith est l'identification d'un élément circulaire ou rectangulaire avec la *paqarina*, c'est-à-dire le lieu d'émergence des êtres situé dans la montagne ancestrale. Les figures ci-dessous illustrent cet élément central encadré dans un rectangle à l'intérieur du « piédestal »[32]. La forme circulaire est à l'identique de celle qui se trouve au-dessus de la main qui tient le Sceptre. L'architecture reproduit aussi ces lieux d'émergence sous la forme de temples surbaissés.



Schémas des pagarina et du Sceptre d'après Scott Smith

La figure centrale de la Porte du Soleil (ci-dessus), celle qui a été identifiée avec « Viracocha », suggère aussi la « paqarina » sous la

forme d'une fente ou un espace creux (peut-être un vagin) du piédestal flanqué par deux figurations de jaguar de part et d'autre.

Il semble que l'origine du motif circulaire ou linéaire central remonte également à une époque plus ancienne puisqu'elle apparaît à la base du bâton ou sceptre tenu par un guerrier de Cerro Sechín[33]. L'élément circulaire est un « œil », une « fenêtre » en langue aymara, un point d'émergence mythique cité dans les récits d'origine ; il est omniprésent dans la décoration des vases en céramique. Bien que la langue parlée à l'époque Tiwanaku ait été peut-être le puquina et non pas l'aymara, l'argument défendu par Smith s'appuie sur l'analogie anthropologique ; les « yeux » qui pleurent sont effectivement ceux de la divinité centrale de la Porte du Soleil, c'est-à-dire l'eau nourricière qui coule des sommets. L'ethnographie moderne fait état de la croyance aymara en cet « autre monde » qui se trouve à l'intérieur des montagnes sacrées, là où le soleil se réfugie pendant la nuit. Ce monde souterrain est le réservoir des camélidés, et il est reproduit sur des ornements en or de Tiwanaku. D'ailleurs, les lamas modelés en céramique ou gravés sur les plaques à priser ont le corps rempli de plantes, vraisemblablement des tubercules pourvus de trois ou cinq germes. Un autre motif associe les fleurs aux plumes[34].

Le félin, encore une fois, occupe une place de choix dans cette civilisation, soit comme « gardien » de la Montagne sacrée, soit comme « Sacrificateur », montré de profil, empoignant de sa main droite une tête coupée par la chevelure. Au-dessus du bras gauche, qui est levé, l'élément circulaire a été indiqué avec un point central, peut-être le signe de la *paqarina*[35].

Cette analyse, pour passionnante qu'elle soit, pose quelques problèmes. Les « sceptres » ou « bâtons » brandis par la divinité, sont ici des éléments « mous », courbés légèrement, plus proches du serpent (ou de l'éclair) que de l'objet rigide. Les jaguars du piédestal ressemblent plutôt à un margay (*leopardus weidi*) qui a des « attributs » de singe et qui est représenté avec des yeux ronds. Ce qui domine sur cette base ce sont quatre oiseaux, probablement des condors. La représentation canonique de celui que l'on désigne communément sous le nom de « Staff-god » subit à Tiwanaku une

transformation idéologique importante, qu'on ne peut pas développer ici[36].

La figure du « Barbu » (« el Barbado »), ci-dessous, taillée dans une stèle, est probablement d'origine Pukara, d'où elle aurait été transportée sur des radeaux lacustres.



L'homme est de face et semble en effet porter la barbe – il s'agit probablement d'un ornement de bouche attaché au nez. Le pourtour de la face est formé par un serpent à deux têtes qui se rejoignent sur son front. Au-dessus de ses têtes on reconnaît l'élément circulaire de la *paqarina.* De part et d'autre du visage quatre camélidés répartis en deux groupes semblent grimper vers ce « sommet ». Le corps du

« Barbu » est flanqué de deux grands serpents (ici le tracé est évident). En bas, dans une sorte de cavité, un couple de félins – des margays – monte la garde[37]. La disposition symétrique des éléments constitutifs de la figure révèle un trait présent partout dans les civilisations andines : le dualisme. Les deux moitiés longitudinales ne sont pas tout à fait pareilles comme les bras le montrent. Le bras droit est plié vers le haut, le bras gauche vers le bas, ce qui est cohérent avec les systèmes dualistes andins qui organisent la société en deux moitiés hiérarchisées, la moitié du Haut associée à la droite et la moitié du Bas, à celle de la gauche. Il s'agit d'une division typique des Andes centrales et méridionales qui a perduré jusqu'à nos jours, notamment en pays aymara.

La figure du Dieu aux Sceptres n'exclut pas des images plus naturalistes. Au cours du siècle dernier, un ensemble de céramiques de très belle facture fut découvert à Pariti, une petite île du Titicaca dominée par l'imposante montagne de Cotisi, qui culmine à près de 4 000 m. Récemment leur étude a été entreprise par des archéologues finnois et boliviens. Comme à Moche, il s'agit en grande partie de portraits individuels comme celui du « Seigneur au canard », coiffé d'un chapeau à quatre pointes et représenté sous les traits d'un vieillard ridé, qui tient de sa main gauche un canard. Il y a également de nombreux vases portraits qui exhibent la diversité des types physiques masculins et féminins, certains au nez aquilin, d'autres au nez épaté. Ces récipients avaient été placés dans des sépultures, avec des poteries décorées de têtes trophées, des pieds humains modelés et des figures de singe. Les archéologues finnois ont été frappés par la similitude des traits, des ornements et des coiffures des figures féminines, avec les Guarani. En fait, Tiwanaku se trouve à moins de 300 km de l'immense ensemble Moxos célèbre pour l'extension de ses *camellones* (cultures sur des sillons surélevés) qui occupaient 600 000 ha. Cet aménagement qui facilite le drainage, dans des zones vite inondables, a été également adopté dans la région du Titicaca, quoique sur une plus petite échelle. Qu'il y ait eu une communication entre ces basses terres tropicales et les hauts plateaux autour du Titicaca est certain. Du reste, on trouve à Moxos

des céramiques de type tiwanaku. Les fleuves ont servi de voie aux communications entre hautes et basses terres (Madre de Dios, Beni, Madeira) et de voies reliant toute l'Amazonie. On sait aussi que Moxos était relié au bassin du Xingu (Brésil) et à l'Orénoque. Une étude de l'ADN mitochondrial prélevé auprès des populations actuelles indique une très grande diversité génétique[38].

Wari était-il un empire ?

Près de l'actuelle Ayacucho, le site de Wari est un peu plus tardif que Tiwanaku. Le nom donné à cette civilisation recouvre un caléidoscope de significations. *Wari* peut être traduit par « peuple de l'aube », dérivé du quechua *wara*, un terme ancien remplacé par *paqar* contenu dans *paqarina.* Ce terme ancien existe encore dans le dialecte quechua du Collao, dans le département de La Paz. Là, on croit que les *wari-wari* sont des géants qui ont vécu à l'époque de l'obscurité éternelle, avant l'apparition du Soleil. *Wari* est également le nom d'une danse exécutée dans les rites de passage des garçons de l'élite inca[39].

Selon les sources jésuitiques, Wari (Huari) était le nom d'un « dieu » géant des grottes, maître de l'obscurité, de la pluie fertilisante et de l'eau des sources et des rivières, qui communiquait avec l'océan. Ses traits se confondent avec les attributs de Viracocha, car il est également associé au soleil, non pas à celui qui brille au zénith mais à l'astre nocturne qui défait sa course diurne sous la terre pour poindre à l'Est[40]. Wari, « dieu des forces », était invoqué à chaque fois que les paysans devaient labourer les terres[41]. Ceux qui le revendiquaient pour leur ancêtre se considéraient aussi comme le peuple originel de la région, par opposition aux « nouveaux venus », les Llacuaz, adorateurs des pics enneigés, de la foudre, des hautes terres et du monde céleste, qui les avaient dominés. Toujours selon des sources coloniales, le wari est un camélidé qui résulte du croisement de la *paqocha* (alpaca) avec le lama.

Tiwanaku et Wari partagent une même idéologie incarnée dans la figure du Seigneur des Sceptres. Dans ces deux grandes formations politiques et religieuses, on trouve, avec des variantes, une même technique de tissage, un même style de polychromie dans la céramique, le couvre-tête à quatre pointes, la métallurgie du bronze, les épingles *tupu*, les symboles visionnaires produits par *anadamanthera colubrina* et la fabrication de vases cérémoniels, les *keros*[42]. Ces derniers sont surtout en céramique, mais il en existe aussi en bois et en métal, notamment à l'époque des Incas. Les vases étaient destinés aux libations. Si cette pratique n'était pas individuelle, elle impliquait une réciprocité et d'ordinaire les *keros* formaient une paire. Des êtres sculptés dans la pierre, comme ceux des monolithes de Bennet et de « Ponce » à Tiwanaku, semblent tenir des vases. Dans l'image ci-dessous de « El Fraile » il semble que la divinité saisit plutôt des sceptres. On peut remarquer la surabondance des signes gravés sur les bras, qui transmettent certainement un message à ma connaissance non déchiffré jusque-là. Ces stèles gravées furent peintes comme des tissus. Chaque main brandit un objet différent. La main gauche tient un *kero* contre sa poitrine et les cinq doigts horizontaux vont dans une même direction. L'objet de la main droite, qui a été identifié parfois avec un strombe, est saisi de façon différente par quatre doigts horizontaux qui surgissent de derrière l'objet en direction de la droite tandis que le pouce pointe vers la gauche. Cette rupture de la symétrie, qui est aussi une distorsion par rapport au mouvement de la main, est intentionnelle car elle se répète ailleurs. L'esthétique linéaire de Tiwanaku préfigure celle des Incas[43].



« El Fraile », Tiwanaku (Bolivie).

Alors qu'à Tiwanaku l'architecture mégalithique constitue un trait particulier allant de pair avec un ordonnancement interne comme, par exemple, les puits à enfouir les déchets, Wari n'a pas laissé de grandes pyramides. Son architecture est faite de modules orthogonaux qui regroupent des bâtiments rectangulaires et patios. Un trait typique est la construction de compartiments étroits où on emmagasinait céramiques, turquoises et produits agricoles. Contrairement à la cité du lac, les déchets sont dispersés de façon désordonnée. On n'y trouve pas non plus des tablettes à priser et la technique du tissage développée ici est différente de celle de Tiwanaku. Ces caractéristiques architecturales – la planification, les unités modulaires ayant deux ou trois étages, des murs avec pierres angulaires, des sols préparés, des niches et des portes rectangulaires – se retrouvent dans les trois centres secondaires de

Jincamocco, Viracochapampa et Pikillacta. Dans ce dernier, situé dans la vallée de Cuzco, des greniers et des maisons de femmes ressemblent à celles que construiront plus tard les Incas[44]. Entre 600 et 1000 de notre ère, Wari dominait la vallée de Cuzco depuis ce site imposant, à 30 km environ de la ville moderne. La transformation régionale de la vallée de Cuzco qui donnera naissance à l'Empire inca commence après l'an 1000 avec le déclin politique de Wari et l'abandon de Pikillacta[45].

Des tissus ayant servi à envelopper les momies ont survécu dans les régions plus sèches de la côte. Ces étoffes sont généralement ornées de formes géométriques complexes faites de rectangles et de modules qui reflètent l'architecture wari si particulière. Leur confection a nécessité l'utilisation de plus de dix kilomètres de fibres très fines et, par conséquent, un travail intense de filage préalable au tissage. Les tuniques reproduisent souvent l'iconographie de la Porte du Soleil, mais on voit presque toujours la figure de profil des serviteurs plutôt que la divinité de front. Le serviteur ailé « déconstruit » des éléments désarticulés de l'ensemble, réduits à des formes géométriques, qui sont les aspects marquants d'une abstraction rigoureuse qui transforme l'image en une figure ésotérique[46].

Ce tissu exposé à Lima est une des plus belles pièces du Pérou et constitue un exemple remarquable d'abstraction[47]. À quelle nécessité obéit cette esthétique linéaire ? Où a été inventé le modèle de cette traduction nouvelle du monde non visible ? Dans le monde occidental, l'art abstrait s'est inspiré en partie de modèles scientifiques établis à la fin du XIXe siècle, cherchant à reproduire ce qui était la vérité de l'image distorsionnée par l'œil. Ici, à Wari-Tiwanaku, ce sont les modules architecturaux orthogonaux, le jeu des lignes verticales et horizontales des monolithes, le réseau qui unit différents points de l'espace politique dont la représentation la plus simple et la plus évidente est une surface sillonnée de trajets. Le support le plus approprié est probablement le tissu dont la confection implique l'union des lignes parallèles avec celle formée par la trame.

La très longue durée de la figure du Seigneur aux Sceptres, reproduite sur plusieurs supports depuis l'époque formative,

corrobore l'idée exprimée par Warburg au début du XXe siècle selon laquelle l'image ancre la mémoire. En vérité, les traditions sont autant iconographiques qu'orales. Les paroles et les mélodies prononcées sont, hélas, inatteignables telles quelles et seul le recours analogique peut nous apporter quelques lumières. Une tendance à la sobriété semble commune aux deux civilisations. Les représentations tiwanaku sont plutôt conventionnelles et ont perdu une partie du foisonnement « végétal » qu'elles avaient sur la stèle de Raimondi de Chavín. La simplification des figures ou plutôt leur abstraction est évidente dans le tissage. Les « anges » ne sont plus que des formes qui captent la mémoire[48]. Cette géométrisation progressive de la divinité qui la rapproche du signe s'inscrit dans une « esthétique linéaire », s'épanouit à Wari et triomphe dans la civilisation inca, où le souci d'abstraction est poussé à l'extrême. En outre, les figures des tissus wari mentionnés ci-dessus ne sont pas strictement symétriques – ce trait était déjà présent à Paracas et à Nazca – et comportent même des ruptures formelles et chromatiques. Plutôt que la signature de l'artiste, on peut voir dans cette singularité une marque distinctive du seigneur à qui le tissu était destiné.

Cette iconographie commune à Wari et Tiwanaku a été appelée la « Southern Andean Iconographic Series » (SAIS), un nom qui a l'avantage de ne pas se référer à un site précis. Ce modèle a puisé ses éléments dans plusieurs cultures de la région. À l'horizon Yaya Mama, il a emprunté le motif de la tête rayonnante ou solaire ; aux traditions du nord du Chili, les tablettes à priser ; à Pukara, les monolithes. Sa marque distinctive est l'imposition canonique du Dieu des Sceptres, souvent reproduit à l'identique comme on le voit sur le dos du monolithe de Ponce, où même les serviteurs sont présents. Cette iconographie, associée à un calendrier rituel nouveau, disparaît avec l'effondrement des deux États[49].

Le style Tiwanaku se diffuse en Bolivie, dans le nord du Chili et dans le nord-ouest de l'Argentine. Celui de Wari se répand dans le nord du Pérou jusqu'à Lambayeque. Cette diffusion implique-t-elle une conquête militaire ? L'existence de colonies en est la preuve, même si elles ne se trouvent pas partout de façon systématique. Il y

a des différences dans les modes d'occupation de Tiwanaku et de Wari. À Omo, dans la région de Moquegua, Tiwanaku a bâti la seule structure monumentale publique extérieure à son territoire d'origine. En revanche, les vestiges massifs de Cerro Baúl (Wari) pourraient correspondre à l'emplacement d'un palais entouré de places. Ce centre pluri-ethnique réunissait 2 000 individus environ dont moins du quart provenaient d'Ayacucho. L'architecture wari est plus diversifiée et concerne également des ouvrages destinés à la maîtrise de l'agriculture, comme ce système imposant d'irrigation et de terrasses autour de Cerro Baúl, des innovations qui seront plus tard reprises et perfectionnées par les Incas[50].

Malgré leurs différents choix architecturaux, ethniques et stylistiques, Tiwanaku et Wari ont œuvré de concert. Dans la colonisation du littoral sud de Moquegua, les installations Wari se trouvent en amont et celles de Tiwanaku dans le cours moyen et inférieur, près de la mer. L'idéologie expansionniste de Wari est indéniable. Cet État a conquis des territoires de la Cordillère nord ; sur le littoral pacifique il a appliqué un système de gouvernement indirect pour la perception du tribut sous forme de travail, en échange de nourritures et boissons[51]. Bref, une forme de domination conçue selon l'idéologie de la réciprocité. La logique de cette expansion semble l'occupation ou l'exploitation de niches écologiques différentes de celle des Andes centrales et aussi la mainmise sur les sources sacrées des peuples conquis. L'occupation du grand sanctuaire de Pachacamac par Wari est l'exemple le plus remarquable de cette intrusion dans la géographie sacrée régionale.

Cette colonisation ne s'est pas faite sans violence. C'est ce qu'indiquent les têtes trophées et les traumatismes observés dans les squelettes trouvés vers 650 dans l'enclave wari de Conchopata (vallée d'Ayacucho). Les femmes n'y échappent pas. Contrairement aux hommes qui présentent des blessures sur le front, les femmes ont subi des lésions occipitales. Toutes ces têtes ne proviennent pas d'individus extérieurs à la localité. Elles ont été déposées avec des offrandes de cochons d'Inde et de camélidés. Un fragment de céramique montre le Dieu aux Sceptres tenant de sa main gauche, et

par les cheveux, un captif. À sa gauche, le Sacrificateur ailé tient une tête trophée, unissant ainsi les deux séquences. Les ressemblances avec Nazca, très proche de Wari dans le temps et dans l'espace, sont frappantes[52]. Cette coutume de la tête trophée ne disparaît pas avec Wari ; elle est invoquée par l'Inca Atahualpa pour effrayer les partisans de son frère ennemi, Huascar, au moment de la Conquête.

De toute évidence, les colonies de Moquegua insèrent Tiwanaku et Wari dans des circuits commerciaux qu'ils contrôlent. Dans les établissements wari notamment, on constate une grande concentration d'outils en obsidienne, du cuivre arsénisé ainsi que différents alliages de bronze. Vers 900, ces circuits unissent ces postes avancés des hautes terres avec Sicán. Wari modifie la fonction des routes qui obéissent désormais à des enjeux politiques et militaires : le tribut, la mainmise sur les matières précieuses, le transport de guerriers. Des villages de grande altitude sont abandonnés au profit d'installations situées entre 3 300 m ou en dessous, facilement connectées au tissu routier, sur des terres propices à la culture du maïs, une céréale qui prend une importance rituelle considérable. La plupart de ces routes sont contemporaines des terrasses le long des pentes. Les Incas reprendront ces tracés pour en faire des « chaussées royales »[53].

Alors que Tiwanaku et Wari s'effondrent autour de l'an 1000, il semble que les colonies se soient maintenues plusieurs siècles, peut-être sous de nouvelles modalités. En 1567, à Chucuito – au bord du lac Titicaca –, une enquête fiscale menée auprès des pasteurs aymaras, les Lupaqas, montrait que ce peuple exploitait des ressources qui se trouvaient à une grande distance du lac, aussi bien dans les basses terres du piémont amazonien (d'où ils cultivaient la coca et disposaient de bois) que sur le littoral pacifique. Ce « contrôle vertical », rendu possible par ces « archipels » de colonisation, selon la formule consacrée par John Murra, semble s'ancrer dans le passé expansionniste de Wari-Tiwanaku[54].

Mésoamérique

En archéologie mésoaméricaine, on appelle « Classique » la période comprise entre 200 et 900 de notre ère. Elle correspond à l'essor des civilisations mésoaméricaines, à la construction de grands ensembles urbains, à l'épanouissement de cités-États, au développement des calendriers, de l'écriture et des arts. Le choix de ce terme n'est pas neutre. Comme dans l'Antiquité gréco-romaine, le classicisme mésoaméricain marque la culmination du processus de civilisation, les Mayas étant l'équivalent des Grecs anciens. Les racines du « Classique » sont pourtant antérieures puisqu'elles apparaissent dans l'Horizon olmèque avec le développement de la culture du maïs et des mots-glyphes. Comme dans la région andine, cette innovation majeure fait de la maîtrise de l'irrigation et de la fertilité l'enjeu vital des sociétés. Les élites, qui se considèrent les dépositaires des forces de la nature, développent les signes matériels de leur puissance en bâtissant des cités de plus en plus grandes et de plus en plus hautes, grâce à la mobilisation d'une main-d'œuvre considérable.

L'archéologie distingue deux étapes dans le Classique (ancien et tardif), dont le seuil temporel se situe à peu près au VIIe siècle de notre ère, avec l'interruption (momentanée) de la construction des monuments du nord du Petén (Guatemala) et le déclin, voire l'effondrement inévitable de Monte Albán, dans la région d'Oaxaca, ainsi que celui de Teotihuacan, dans le centre du Mexique. Le Classique tardif, qui se prolonge jusqu'en 900-1000, après cette brèche, est une période de renaissance des grandes cités mayas, qui succomberont à leur tour, victimes de leur croissance, de l'appauvrissement consécutif des sols et des guerres incessantes qu'elles mènent pour assurer leur suprématie. Vers 900, un nouveau groupe venu du nord, et de langue nahuatl, les Toltèques, « mexicanise » les civilisations mayas jusqu'à la conquête espagnole en 1519. Cependant, il serait trompeur de voir dans le Post-Classique une régression. Cette longue période qui s'achève en 1524 est porteuse d'une nouvelle conception du pouvoir.

Ce tableau, ébauché à grands traits, n'a d'autre but que de faciliter la compréhension historique de cette vaste région qu'est la

Mésoamérique, où l'invention de l'écriture glyphique apporte une variable fondamentale. Les différents systèmes ayant surgi partout dans cette aire permettent de fixer les limites spatiales par des toponymes, et de maîtriser le temps par l'élaboration de plusieurs sortes de calendriers : solaire, lunaire et divinatoire, vénusien et, dans le cas des Mayas, absolu, le Compte Long, qui permet d'enraciner un peuple dans un passé concret historique. Pour la première fois ces écritures, qui n'ont pas été déchiffrées dans leur totalité, livrent une vision autochtone de ce devenir. Autochtone sans doute mais seigneuriale, puisque le souverain et son lignage incarnent les dieux sur terre, ceux qui ont créé le monde et la vie. Le seul témoignage sur les plus nombreux, les paysans, reste celui de leurs traces matérielles, souvent éphémères.

Il serait déraisonnable de faire l'inventaire détaillé des civilisations classiques mésoaméricaines. Chacune d'elles a donné lieu à une bibliographie considérable qu'il serait impossible à résumer ici. Notre but est de pousuivre l'interrogation menée précédemment sur l'émergence du pouvoir politique et de la contrainte religieuse, en partant d'un centre, Teotihuacan, situé dans la vallée centrale de Mexico, et de son influence fondamentale sur toute la Mésoamérique. Même après son effondrement, elle a continué à être une référence mythique et culturelle jusqu'au XVIe siècle.

Les bâtisseurs de cités avant l'époque classique

Avant la construction de Teotihuacan, qui commence autour de 100 de notre ère, d'autres centres urbains avaient essaimé sur les hautes terres mésoaméricaines et dans les forêts tropicales du Petén. C'est à Monte Albán, dans la vallée d'Oaxaca, que le premier État conquérant est né. Le site avait été occupé au préalable par des populations de culture olmèque, avant de devenir le foyer des Zapotèques. Autour de 600 av. J.-C., San José Mogote connut un rayonnement précoce, et c'est là que la première preuve incontestable de l'existence du calendrier de 260 jours fut découverte, inscrite sur une pierre où avait été gravée la figure d'un homme

sacrifié. Il se pourrait d'ailleurs que l'origine des calendriers de 260 jours, les plus utilisés dans toute la Mésoamérique, remonte à une époque bien plus ancienne, au-delà de 1000 av. J.-C.[55].

Les Zapotèques, inventeurs d'un système mixte d'écriture, à la fois iconique et phonétique, exécutèrent des travaux considérables d'aménagement du sol et bâtirent Monte Albán, de son vrai nom « Montagne sacrée de Vie ». Cette cité aura une vie presque millénaire avant de s'effondrer vers l'année 850. Sa puissance repose en grande partie sur ses avancées intellectuelles, sur sa participation dans les échanges à longue distance, en raison de sa proximité avec le Pacifique, et aussi sur l'idéologie de la violence sacrificielle, comme en témoignent les célèbres « danzantes ». Contrairement au nom dont on les a affublés, ces hommes ne dansent pas, mais se contorsionnent de douleur : ils ont les génitaux amputés. Sur les parois d'un des bâtiments de la place centrale, quatre glyphes rappellent la mémoire des dirigeants vaincus et tués, issus de quatre régions périphériques.

La politique de conquête des Zapotèques semble avoir eu pour objectif le contrôle des circuits commerciaux qui reliaient la cité à Tehuantepec et à la Mixteca. Les migrations dans l'isthme avaient commencé vers 1400 avant notre ère ; au cours de ces mouvements de population, les Huaves, les Mixes, les Zoques (apparentés aux Olmèques) et autres peuples mal identifiés, passèrent sous domination zapotèque. Les contacts entre la vallée d'Oaxaca et la région Pacifique sont mentionnés par les documents du XVIe siècle, qui précisent l'importance du sel et du coton, produits des terres chaudes, pour les peuples montagnards[56]. Ils n'avaient pas disparu à l'aube du XIXe siècle, avant la création des frontières nationales entre le Mexique et le Guatemala.

Près de Monte Albán, sur la côte pacifique et dans le bassin inférieur du río Verde, le site de río Viejo était une enclave commerciale de 300 ha à son apogée, dont les réseaux étaient très actifs entre la côte et les hautes terres, jusqu'à la fin de l'époque classique et même jusqu'à l'époque coloniale. Río Viejo occupe donc une place stratégique dans le dispositif commercial, notamment entre

250 et 800 de notre ère ; les stèles, nombreuses, et les signes calendaires attestent son rayonnement. Teotihuacan deviendra très vite le principal partenaire de ce réseau[57]. C'est d'ailleurs par le cours inférieur du río Verde que la métallurgie andine fut introduite en Mésoamérique vers 800 de notre ère. On y a trouvé également des répliques en céramique des cloches de cuivre qui ont la même morphologie que celles d'Amérique du Sud. Les objets métalliques allogènes sont antérieurs à 1200, jalon qui marque le début de la production mexicaine de cloches[58].

Les premières cultures mayas apparaissent aussi bien dans la forêt tropicale que dans les hautes terres et le littoral pacifique. À Izapa, deux siècles avant le développement de l'époque classique, des stèles ont été érigées pour honorer les principales divinités, dont Chac, le dieu de la pluie. Dans le nord du Petén, le centre cérémoniel de Nakbé est bâti vers 600 av. J.-C., et peut-être même avant cette date. Vers 400 av. J.-C., El Mirador est la plus grande cité de cette période préclassique ; les similitudes de leurs temples et des symboles qui y sont gravés indiquent qu'entre 600 av. J.-C. et 100 de notre ère, donc pendant près de huit siècles, les Mayas des basses terres forestières étaient en contact avec ceux des régions montagneuses. À la fin du Préclassique, les cités-États régies par des rois divinisés sont nombreuses, notamment dans les basses terres du Sud[59].

Située à proximité de l'actuelle Guatemala City, la ville de Kaminaljuyú fut pillée pendant des siècles, laissant d'importantes lacunes dans la connaissance de ce site. Il semble cependant que cette cité était déjà un véritable État en 250 de notre ère, avant de tomber sous l'emprise de Teotihuacan. Des fouilles récentes ont dégagé un vaste système d'irrigation autour de la ville dont les éléments iconographiques sont similaires à ceux des villes du Petén. Les figurines sont identiques à celles de Santa Leticia, de El Salvador, et leurs monuments respectifs présentent un même style. Sur le corridor pacifique auquel Izapa appartient vivaient aussi des peuples non mayas, comme les Mixe Zoque, probablement d'origine olmèque[60].

Des éléments typiquement olmèques comme les haches en jade apparaissent sur ces sites anciens et nous savons que les artistes qui les ont sculptées étaient tributaires des jades de la vallée du Motagua, au Guatemala. Néanmoins les voies empruntées par « le jade » restent encore mal connues. Toujours est-il que des pièces « olmèques » apparaissent non seulement à Oaxaca et dans le Guerrero, mais aussi dans le Chiapas, le Petén (El Mirador) et la côte pacifique. Dans certains sites, l'influence olmèque est très marquée comme La Blanca (Guatemala), qui rivalise avec La Venta, et Santa Leticia, datée entre 500 av. J.-C. et 200 de notre ère.

Teotihuacan, la cité magnifique

Sur Teotihuacan il n'existe aucun témoignage direct. On ignore également à quel groupe ethnique et linguistique ont appartenu les élites, et on hésite entre les Totonaques de El Tajín et Papantla, sur la côte du Golfe, ou les Nahuas. Le terme de *cacahuatl* (cacao) apparaît dans les textes mayas en 350, ce qui laisse croire que la langue de Teotihuacan (ou une des langues) était le nahuatl[61]. Pour comprendre cette civilisation identifiée à sa cité, il faut donc se fonder sur l'archéologie et l'analyse iconographique, ainsi que sur les sources aztèques et coloniales, même si elles constituent des réinterprétations *a posteriori*. La récurrence de signes iconographiques justifie ce raisonnement analogique, soutenu par les plus grandes figures de l'archéologie mésoaméricaine contemporaine. La construction de Teotihuacan a commencé au Ier siècle de notre ère. Bien entendu, la ville n'est pas née du néant. Son antécédent immédiat fut Cuicuilco, qui bénéficia vers 300 av. J.-C. d'une croissance démographique remarquable, avant sa brutale destruction provoquée par une éruption volcanique.

Teotihuacan connut plusieurs phases de développement au cours de son histoire. La Pyramide du Soleil, un des monuments les plus massifs du continent, est bâti au Ier siècle de notre ère. Quelques années plus tard la Pyramide de la Lune, à l'origine de proportions modestes, est agrandie jusqu'à atteindre le quart de celle du Soleil.

C’est autour de 250 qu’ont été construits deux édifices au style original : la Citadelle et le Temple du Serpent à Plumes. Cette différence architecturale avec les édifices traditionnels marque-t-elle l’arrivée d’une nouvelle dynastie de dirigeants ? La Pyramide qui forme le temple du Serpent à Plumes est édifiée avec des blocs de pierre non recouverts de stuc, comme il était coutume peu avant. Des bas-reliefs ont été sculptés et peints sur les panneaux verticaux (*taludes*). Ils représentent le Serpent à Plumes de profil, évoluant dans un milieu aquatique de coquillages. Sur les pans inclinés (*tableros*), des têtes massives en ronde-bosse surgissent des corps en bas-relief, produisant un effet saisissant. Il y a également des têtes-coiffées à tenon. Cette combinaison de plans verticaux et inclinés, appelée style *talud/tablero*, a été diffusée aussi bien au Yucatán que dans la vallée centrale du Mexique.

Occupant une surface de 24 km^2 au sommet de sa puissance, Teotihuacan abritait dans les 200 000 habitants[62]. Cette mégapole cosmopolite située à proximité des rives orientales du lac de Texcoco fut une « terre d’accueil » des migrations de divers groupes parlant la langue nahuatl, connus globalement sous le nom de Nahuas. Aujourd’hui, les pluies ont eu raison des peintures qui recouvraient ses édifices, et leur donnent un côté sombre et austère qu’ils n’avaient pas à l’origine. La ville se trouve à une distance relativement proche de deux grandes mines d’obsidienne, Otumba (pierres noires) et Sierra de las Navajas (pierres vertes). L’accès à ces deux foyers indispensables pour la construction d’outils destinés à la fois à des activités productives, armement et couteaux sacrificiels, a certainement joué un rôle dans sa prospérité.

Teotihuacan appartient à la lignée vénérable des bâtisseurs de pyramides. Cependant, elle s’en distingue par une série de traits qui en font la cité la plus puissante du continent avant Mexico-Tenochtitlan. Son immensité, sa densité démographique, son rayonnement et sa richesse en font un exemple unique. Plusieurs siècles après son effondrement, alors que sa superbe avait été réduite à un champ de ruines envahies par la végétation et dégradées par les pillages, les Aztèques y plaçaient l’origine du Cinquième

Soleil, c’est-à-dire du Temps des Hommes, qui couronna les Quatre Soleils imparfaits, détruits chacun par un cataclysme. L’avènement de l’âge des Hommes fut rendu possible par le sacrifice collectif et volontaire des dieux de la Création.

L’ensemble monumental de Teotihuacan est encadré à l’horizon par le Cerro Gordo, qui surplombe la Pyramide de la Lune. L’espace urbain suit un plan orthogonal le long d’un axe Nord-Sud, appelé la Chaussée des Morts, un nom qui ne correspond pas à l’appellation originale. La Pyramide de la Lune se dresse à l’extrême nord, proche de la Pyramide du Soleil, un peu décalée vers l’est ; là encore ce sont des appellations modernes. La chaussée est coupée par un axe est-ouest. C’est dans ce carrefour central que se dresse la Citadelle adossée au Temple du Serpent à Plumes. Bien d’autres monuments ont été dégagés depuis le début du XXe siècle mais malgré de réelles avancées, la majeure partie du site reste encore à fouiller, notamment les quartiers des plus nombreux, les gens de peu, sur lesquels les populations suburbaines de Mexico se sont installées.

Teotihuacan avait une population hétérogène, socialement et ethniquement, depuis 250, jusqu’au début de son déclin (550) et sa chute finale. Cette période (appelée Xolalpan par les archéologues) pose une série de questions non élucidées. Le fait le plus frappant est l’incendie volontaire du Temple du Serpent à Plumes, révélateur d’un affrontement politique et religieux[63]. Le quartier de Tlaitloclacan, situé à l’extrémité ouest de la Chaussée abritait des Zapotèques, probablement installés dans la cité vers 200 en vertu de leurs contacts avec les populations du littoral pacifique et sans doute aussi par leur savoir glyphique appliqué à différents calendriers. Cependant, il ne faut pas imaginer des travailleurs « libres », comme parfois le suggèrent quelques auteurs. Plus conforme aux réalités de l’époque, ces groupes et leurs dirigeants (on a trouvé des preuves matérielles des différences statutaires entre eux) ont été déplacés dans le cadre du tribut imposé par la cité, dont une des composantes est l’utilisation de la main-d’œuvre dans la construction de monuments et chaussées. Le chantier ouvert par Teotihuacan ne pouvait pas se résorber sans ces apports extérieurs. En 2016, le crâne d’une

femme, la « Dame de Tlaitloclacan », avec les dents serties de pierres fines (jade), selon une coutume maya du Petén, fut mis au jour dans ce quartier. Teotihuacan noua des rapports avec Monte Albán, comme l'atteste la stèle de Bazán, dans la ville zapotèque, qui représente deux Seigneurs en vis-à-vis. L'un, habillé selon la coutume teotihuacan, nommé 8-Turquoise, est de plus grande taille que son partenaire, vêtu en peau de jaguar. Le texte de la stèle précise qu'il s'agit d'un pacte scellant leurs obligations réciproques[64].

Des familles originaires du Michoacán habitaient également dans un autre quartier ethnique de la ville qui jouxte celui des Zapotèques. On trouve également dans un faubourg du Nord-Ouest une communauté qui semble être unie par les activités marchandes de ses membres. Elle est constituée de Huastèques, dont on a déjà signalé le talent pour tailler des pectoraux dans des strombes (un des attributs d'Ehecatl, dieu aztèque du vent), des groupes originaires du sud de Veracruz, des basses terres du Yucatán et de l'ouest du Mexique (río Verde ?). Leurs maisons circulaires, qui servaient d'habitation et d'entrepôts, distinguent ce groupe de presque 2 000 individus de tous les autres. On y a trouvé de la céramique couleur orange, du jade provenant du Motagua, de l'ambre et du silex du Belize, des coquillages, du coton, du cacao et du caoutchouc[65]. De nombreux objets en forme de pied, modelés en céramique ou taillés dans la pierre, typiques de Teotihuacan, désignent ces hommes qui parcouraient à la marche des distances importantes.

Les artistes artisans avaient également leurs quartiers. Les lapidaires, par exemple, étaient regroupés dans des ateliers dont le plus important semble avoir été La Ventilla, placé sous le contrôle des élites. La beauté idéalisée des masques en serpentine et en basalte est une des marques distinctives de Teotihuacan. Ces pièces, taillées dans des pierres moins dures que le jade et plus faciles à travailler, n'ont pas cette qualité de taille et de polissage-miroir typique de l'art olmèque et inégalée par les peuples d'origine plus récente. Une très grande quantité de ces pièces fut produite pendant la période comprise entre 350 et 550. Plusieurs siècles plus tard, les Mexicas déposèrent des objets venant des ruines de Teotihuacan,

dont des masques de pierre, dans le Templo Mayor de Mexico. Le terme qui nous vient à l'esprit pour désigner ces dépôts est celui de « reliques ». Il est toutefois trop connoté de christianisme pour être appliqué à d'autres contextes religieux. Cette appropriation révèle plutôt le dessein de réorganiser le monde dans son ancienneté temporelle et sa diversité spatiale, autour d'un pouvoir central et indiscuté.

Quelle était la nature du pouvoir politique en vigueur dans la cité ? Longtemps la Citadelle fut considérée comme un palais où résidait la caste sacerdotale. Ce bâtiment n'est pas lié à une dynastie particulière ; il n'y a ni stèles commémoratives ni portraits. Loin d'être le symbole matériel du pouvoir d'un roi, elle incarne plutôt celui, plus abstrait, de l'État[66]. Les ornements de nez et de bouche ainsi que les perles de pierres précieuses et de coquillages montrent bien le prestige des élites. Les pierres vertes, notamment le jade, étaient placées dans la bouche des morts sacrifiés, une allusion au lien étroit qui unissait le jade au souffle vital, à l'autorité et à la fertilité, notamment chez les Mayas. Les peintures murales de Tetitla, un ensemble résidentiel, sont pourvues de signes qui désignent le « trône ». Or les disques d'ornement de jade sont bien mayas comme les glyphes qui les accompagnent[67]. Ces peintres de la grande cité venaient-ils d'ailleurs ? C'est fort possible quand on considère la qualité des fresques mayas qui décorent les murs de Bonampak. Les ensembles résidentiels entourés de murs et pourvus de peintures semblent indiquer l'influence maya. D'ailleurs, Teotihuacan avait des avant-postes à Matacapan et sur la côte pacifique du Chiapas, ainsi que sur les hautes terres du Guatemala, à Kaminaljuyú et Tiquisate.

La géographie sacrée et la rigueur du nombre

La planification urbaine de Teotihuacan a été conçue en fonction des impératifs cosmiques et aucun détail n'est superflu. On doit à Saburo Sugiyama la découverte en 2005 d'une mesure étalon équivalente à 0,83 cm, que l'on retrouve avec ses multiples dans les

éléments constitutifs des pyramides. Celle dite du Soleil, par exemple, a une base carrée dont chaque côté est le résultat de la multiplication de 260 par 0,83 cm, une correspondance sacrée et intemporelle avec le calendrier rituel. Plusieurs bâtiments mesurent 520 fois (260x2) 0,83 cm. À la Citadelle, la mesure qui résulte de la multiplication de 0,83 cm par 584 se fonde sur le calendrier vénusien[68]. Le chiffre étalon part d'une observation empirique standardisée, qui ne tient pas compte des millimètres. Il est intéressant de noter que 0,83 cm correspondait à la distance « standard » entre le milieu du thorax et le bout des doigts, aussi bien pour les Mexicas, qui nommaient cette unité « le cœur » (*yollotli*), que pour les Espagnols, qui l'appelaient *vara*, un étalon encore utilisé au XXe siècle dans des régions rurales, pour mesurer des étoffes. Ces correspondances montrent la relation étroite entre le corps humain et les cycles calendaires, traduite matériellement dans la construction urbaine.

L'axe principal formé par la Chaussée des Morts s'écarte en direction du nord-est. Cette déviation n'est pas une « erreur » ; elle est volontaire et due à la nécessité ou à la volonté d'enregistrer un phénomène solaire à l'horizon, afin de déterminer les positions de l'astre pour élaborer les différents calendriers. Cette « astronomie à l'œil nu » permet d'observer le lever ou le coucher du soleil sur l'horizon à partir d'un point fixe, tout au long de l'année. Le cycle est rythmé par l'alternance des solstices et des équinoxes à des intervalles réguliers, et ces mouvements forment un quinconce céleste où l'astre est l'élément central. Contrairement à nous, qui concevons l'équinoxe comme le moment où la nuit et le jour ont une même durée, pour les observateurs mésoaméricains, notamment les Mexicains, à l'équinoxe de mars, « l'ombre était à droite » pour un observateur placé face à l'Est, et inversement à l'équinoxe de septembre. Ce n'est donc pas le critère d'égalité de la durée de la lumière qui est pris en compte mais le lien de l'observateur et de la lumière. Le soleil est aussi le modèle de tout ce qui croît et décroît dans la nature. Les puits d'observation, qui laissent filtrer la lumière à travers un trou vertical, sont un autre outil de cette astronomie

empirique. Ils permettent d’observer le passage du soleil au zénith, qui dépend de la latitude du lieu d’observation[69].

À Teotihuacan, le soleil se couche au sud de l’axe est-ouest de la ville le 29 avril et le 12 août. Or ces dates sont séparées par une période de 260 jours, qui est celle du calendrier divinatoire et rituel dans toute la Mésoamérique. Dans les 105 jours restants – qui, en s’ajoutant aux 260, forment l’année solaire de 360 jours, avec 18 mois de vingt jours chacun –, le soleil se couche au nord de cet axe est-ouest[70]. En outre, cette distorsion de l’axe nord-sud permet de guetter l’apparition des Pléiades, cette constellation si importante dans le monde américain ; chez les Mexicas – et probablement aussi à Teotihuacan – elle annonce le début du cycle de 52 années. Les indices sont peu nombreux mais suffisants pour rejeter l’idée qui a prévalu longtemps sur l’absence de calendrier graphique à Teotihuacan. Récemment on a interprété des signes inscrits dans la peinture murale et la céramique comme étant des marqueurs de date[71]. On constate d’autre part que les nombres gravés sur les parois de la Pyramide du Serpent à Plumes correspondent au système général calendaire de Mésoamérique : 13, 18, 20, 52 et 260. Le chiffre 18, qui correspond au nombre de mois du calendrier solaire notamment, est reproduit iconiquement dans les 18 couronnes reptiliennes disposées de part et d’autre du grand escalier de la Pyramide du Serpent à Plumes.

Dans la géographie sacrée mésoaméricaine, les montagnes et les cavernes ont été vénérées au moins depuis les temps des Olmèques. Avant d’avoir été baptisé par les Espagnols Cerro Gordo, ce mont était appelé Tenan (en nahuatl, « mère du peuple »), nom qui exprime sa fonction nourricière primordiale[72]. La Pyramide de la Lune, alignée sur cette source de vie, en est la réplique en miroir. D’autres éléments ont été construits ou réutilisés pour faire de Teotihuacan le modèle du cosmos. Ce rapport entre la cité idéale et céleste et ses répliques terrestres est un des aspects les plus étonnants de la symbolique mésoaméricaine.

Dans l’art de Teotihuacan, les montagnes sont souvent figurées sous la forme d’un groupe de trois sommets, appelé « l’œil du

reptile ». Dans le miroir d'ardoise ci-dessous, dessiné par Karl Taube, on distingue quatre groupes de trois monts, distribués selon les quatre orients. La partie centrale qui forme le quinconce suggère une ouverture, figurée par la gueule ouverte d'un monstre, rappelant formellement la caverne de Chalcatzingo, comme le signe des bandes célestes, typique de l'iconographie olmèque[73].



D'après Karl Taube (2009)

Les formes coniques des montagnes peuvent aussi être taillées dans la serpentine ; ce sont des objets à peine plus grands que des dés à coudre qui ont été trouvés dans la Pyramide du Serpent à Plumes. Chacun est garni d'une frise de figures triangulaires, formées par trois triangles emboîtés, selon un procédé qui reproduit une même structure interne à différentes échelles d'observation[74]. On se souvient du quinconce olmèque dont une des variantes faisait du

cinquième élément une barre verticale (le corps humain, le Seigneur). À Teotihuacan, les quatre angles de la pyramide et son sommet, point de contact symbolique entre le ciel et la terre, évoquent cette figure sacrée. Le signe qui indique le mouvement (et qui préfigure celui des Mexicas, *ollin*) adopte cette disposition de 4 + 1[75]. Le Cinquième Soleil, qui inaugure le Temps des Hommes par le sacrifice des dieux à Teotihuacan, s'inscrit bien entendu dans cette configuration.

En 1971, au pied de la Pyramide du Soleil, on découvrit un puits de 7 m, qui avait été naguère un escalier menant jusqu'au centre de la pyramide. Le tunnel, long d'une centaine de mètres, aboutissait à quatre chambres souterraines en forme de feuilles de trèfle. Bien qu'il eût été profané plusieurs fois, quelques offrandes restaient encore sur place, dont deux en provenance de El Tajín, sur la côte du golfe du Mexique. Cette grotte, naturelle à l'origine, avait été aménagée[76]. Là encore la tradition olmèque de la caverne semble inspirer cette construction. À 18 m de profondeur, en dessous de la Pyramide du Serpent à Plumes, un long corridor de plus de 100 m mène à une chambre souterraine où coule un « ruisseau » de mercure liquide. Cette découverte eut lieu en 2015, un an après la mise au jour d'une cache remplie de sculptures de jade, de restes d'os de jaguar, de coquillages taillés et de balles en caoutchouc[77]. Appelées aussi « dépôts de fondation », ces caches suivaient l'érection de nouveaux bâtiments, peut-être comme cela a été suggéré, en guise de « compensation » pour le dérangement causé à l'ordre naturel par l'intervention de l'homme[78].

Les guerriers solaires et le Serpent à Plumes

Encore en 1965 le guide officiel mexicain décrivait Teotihuacan comme un État théocratique et pacifiste. Incontestablement la place du sacré est omniprésente et peut justifier le premier terme, mais il est désormais impossible de nier l'importance de la guerre et la violence sacrificielle, que révèlent les vestiges archéologiques et l'iconographie gravée, modelée ou peinte. Des fouilles menées dans

la Pyramide de la Lune ont mis au jour un ensemble de douze individus, les mains attachées, en compagnie de nombreux prédateurs enfermés dans des cages. En étudiant la disposition des offrandes, Leonardo López Luján fut frappé par la similitude formelle avec des dépôts de même type dégagés dans le Templo Mayor de Mexico, construit plusieurs siècles plus tard par les Mexicas. Dans les deux cas la distribution des objets suivait une séquence liturgique précise et verticale. La couche inférieure, faite de sable et de coquillages, évoque l'inframonde aquatique. Par-dessus ont été posés les restes d'un crocodile, l'animal du chaos dépecé pour former le ciel et la terre. Enfin, des dépouilles d'oiseaux renvoient au niveau céleste. Loin de Teotihuacan, dans la forêt tropicale du Petén, les Mayas de Tikal et de Altun Ha (Belize) avaient placé leurs dépôts ou leurs offrandes selon un ordre concentrique dicté par les mythes, où les coquillages et les jades occupaient la partie centrale[79].

Les guerriers de Teotihuacan sont représentés avec leurs armes, le propulseur et le bouclier, et portent une coiffe de plumes spectaculaire ; ils sont donc reconnaissables dans des bas-reliefs provenant d'autres sites comme à Tikal, en pays maya, ou à Monte Albán. On les retrouve aussi dans les peintures murales d'Atetelco, où ils sont costumés en aigles, en jaguars et en coyotes ; ils ornent également les parois des vases tripodes. Les sacrifices humains sont reproduits de manière indirecte, par les couteaux d'obsidienne et la figure des cœurs saignants[80]. Teotihuacan fut probablement à l'origine de la valorisation du guerrier comme pourvoyeur d'énergie solaire, une idéologie essentielle du monde aztèque. Un des indices est l'importance dans l'iconographie des papillons, qu'on retrouve dans les *narigueras* ou pendentifs de nez, considérés par les Aztèques comme l'incarnation de l'âme du guerrier. Le papillon ardent s'enracine dans la cité avec le feu, incarné par le très vieux dieu Huehueteotl[81].

C'est à Teotihuacan que le Serpent à Plumes prend sa forme canonique qu'il conservera jusqu'au XVIe siècle. Probablement d'origine olmèque, cette divinité occupe une place centrale et un temple à l'architecture singulière lui a été dédié dans le carrefour des deux

axes qui structure l'espace de la grande cité. Entre 250 et 650 de notre ère, elle se répand en Mésoamérique, où elle occupera une place essentielle jusqu'à la Conquête sous le nom de Quetzalcoatl. Après la destruction volontaire du Temple de Teotihuacan qui eut lieu au Ve siècle, on lui substitua la figure du Jaguar dans les peintures murales et l'architecture[82]. Était-ce le signe d'un changement dynastique ? Ce prédateur par excellence était associé depuis des temps anciens et dans toute l'Amérique avec la guerre et le pouvoir chamanique. Le quatorzième jour du calendrier rituel de 260 jours porte son nom. Dans le monde des Mexicas et probablement aussi à Teotihuacan, le Jaguar joue un rôle dans la divination et dans la transformation des hommes de pouvoir en leur alter ego, le *nahualli* ou *nagual*[83].

La signification politique et religieuse du serpent emplumé découle de diverses associations symboliques avec le sacrifice par arrachage du cœur, la fertilité et l'eau (dans la langue nahuatl, eau et sang sont deux aspects d'un même élément). En outre, le Jaguar est l'incarnation de l'autorité et à ce titre il est souvent représenté avec une couronne ou une houppe. Enfin, le signe du quinconce marqué sur son corps l'apparente à Vénus, une étoile qui annonce la nuit et le retour de la lumière et qui a donné lieu dans toute l'Amérique à un calendrier qui s'emboîte dans les cycles solaire et lunaire[84].

La façade du Temple du Serpent à Plumes de Teotihuacan semble commémorer un épisode mythique. La divinité apparaît sous une forme hybride, accompagnée par le vieux dieu de la pluie, Tláloc, qui acquiert à Teotihuacan ses « yeux cerclés » comme des lunettes (ou comme ceux du hibou), qui lui seront désormais indissociables. Tláloc est muni de crocs et de moustaches (un trait félin), et sa coiffe en « mosaïque » est une carapace de tortue ou bien un élément pour évoquer le Crocodile Primordial. Son corps, comme celui des sauriens, est pourvu de puissantes écailles dont la forme ressemble à des vertèbres. Du reste, ces appendices sont graphiquement identiques aux dents des crotales en albâtre sculptés à Teotihuacan ; la tête-tenon du Serpent à Plumes de la façade en est également pourvue[85]. Sur la gauche (du côté non reproduit ici), le corps du

monstre se prolonge par une sorte de queue emplumée qui se termine par une tête-coiffe féline s'insinuant à travers un cercle ou disque fait de pétales (on peut aussi y voir l'organe sexuel féminin).



Le dieu Tlaloc, frise de la Ciudadela (temple du Serpent à plumes), Teotihuacan.

Cette tête-coiffe alterne avec les têtes sculptées du Serpent à Plumes du grand escalier. Elle a le nez fendu, son corps est couvert de plaques et ses crocs sont incurvés à l'intérieur de la gueule. Comme Tláloc, ses yeux sont cerclés de nacre. Ce signe, nommé « Serpent de Guerre », illustre une des facettes du « Serpent à Plumes ». Il est toujours associé au feu et au brasier primordial figuré par un rectangle de turquoise, ainsi qu'aux miroirs, qui permettent par réfraction l'allumage du feu. Jusqu'à une époque très récente, la légende du sacrifice primordial des dieux à Teotihuacan était considérée comme une réélaboration idéologique des sources aztèques. Or, dans un vase de la période classique, on a peint une

paire d'individus, placés à droite du foyer, faisant face à deux Serpents de Guerre indiqués par la tête-coiffe. Cette scène renvoie à la narration du sacrifice primordial, bien qu'il soit impossible de savoir si, dans cette image téotihuacane, les deux individus sont ou non les préfigurations de Nanahuatzin, le dieu pouilleux, qui n'hésita pas à plonger dans le brasier le premier pour créer le Soleil, et Tecucitzecatl, le guerrier victorieux qui lui hésita, avant de se résoudre à suivre l'exemple de son compagnon, donnant naissance, par son acte, à la Lune[86]. Elle n'est pas la seule image qui plaide en faveur de l'existence d'un substrat ancien du mythe aztèque.

L'hybridité des divinités en général, et du Serpent emplumé en particulier, n'est pas seulement ornementale. La puissance qui émane d'un dieu ou d'un souverain est une force qui abolit les frontières du monde visible. Pour notre point de vue rationnel, la séparation des espèces vivantes fait partie de la classification scientifique. Cependant, les conceptions américaines obéissent à d'autres critères de rationalité. La frontière entre les hommes et les espèces animales est loin d'être aussi nette que nous le pensons. Dans les cultures du Mexique, tout être humain est lié à un animal, son *tonalli*, qui détermine son caractère, son comportement et son destin. Mais surtout les êtres de pouvoir, qu'ils soient chamanes, prêtres ou rois, ne « dominent » pas les forces de la vie. Ils les incarnent, dans leur diversité aquatique, terrestre et céleste. C'est cette abolition des frontières du visible pour capter leur intensité, leur acuité visuelle et auditive, leur souplesse, leur beauté et leur capacité à circuler dans les trois niveaux cosmiques, l'inframonde, la terre et le ciel, qui fait leur exception et qui impose soumission et obéissance. La langue nahuatl nous fournit encore un exemple de captation de ces forces invisibles et surhumaines par la fusion de l'individu de pouvoir avec son *nagual*, ou *nahualli*, une force impersonnelle, jaguar, feu, aigle, sang ou autre que très peu sont capables d'apprivoiser.

L'aspect guerrier et sa relation avec le sang sacrificiel sont un trait majeur du Serpent à Plumes. Teotihuacan n'a pas mis en scène des combats, comme c'est le cas des Mayas et, dans les Andes, des Mochicas. Ce sont les sacrifices qui indiquent la victoire. On sait que

plus de 200 guerriers avec les mains attachées ont été sacrifiés lors de l'érection du temple consacré au Serpent à Plumes ; d'autres inhumations ont été mises au jour. Associé à la violence sacrificielle, le Serpent à Plumes est souvent représenté lové sur une natte, l'équivalent d'un « siège » ou trône, emblème des seigneurs et de Vénus, l'étoile du matin[87].

Tláloc est glorifié dans les fresques magnifiques de Tepantitla, un ensemble situé à l'est de la Pyramide du Soleil. La scène connue sous le nom de « Paradis de Tláloc », et qui correspond au Tlálocan des informateurs mexicains de Sahagún, dégage un sentiment de bien-être inquiétant. On y a représenté la Montagne, peut-être Cerro Gordo, source de fertilité d'où émane l'eau terrestre. Les personnages évoluent dans un décor aquatique ; ils semblent répandre ou disperser des objets divers : des graines, des coquillages et des jades. Certains nagent dans cette eau, d'autres jouent à la balle, un exercice lié au sacrifice ; d'autres encore semblent glaner des coquillages, symboles de la Mer primordiale et également du sacrifice. Une chenille de petits personnages, se tenant les uns aux autres par ce qui ressemble à une danse, évolue sur la terre rouge ; d'autres chantent ou parlent, car des volutes de souffle émanent de leur bouche. L'eau merveilleuse n'est-elle pas aussi le sang, substance primordiale et solaire essentielle de la vie ? L'étrangeté de la scène magnifique réside, à nos yeux, dans cette ambigüité.

La fécondité de Tlálocan évoque un tout autre environnement que celui de Teotihuacan : celui des terres chaudes et luxuriantes du golfe du Mexique, la contrée peuplée par les Olmèques du Formatif. Cet ethnonyme, donné par les archéologues à l'ancienne civilisation matricielle de la Mésoamérique, s'inspire des Olmèques « gens du sel » ou Olmeca-Xicallangas décrits par les sources du XVIe siècle, dont Sahagún, comme des gens très riches en jades, cacao, or et plumes, produits exotiques qu'ils échangeaient. Entre autres activités ils confectionnaient des sandales en caoutchouc (*ulli*). Comment ne pas faire le rapprochement avec l'individu chauve, presque nu, de ce « paradis », dont les mains et les pieds jusqu'aux mollets sont peints

en noir ? Un autre personnage tient à califourchon sur son épaule un objet qui ressemble à un joug olmèque[88].

Les causes de l'effondrement de Teotihuacan sont diverses. La chute démographique en fait partie, ainsi qu'une nette diminution des activités marchandes contrôlées par la cité. Surtout, l'écart s'est creusé entre les élites et les gens du commun. Les incendies de centres cérémoniels, dont le premier fut celui du Temple du Serpent à Plumes, deviennent systématiques. Ces faits sont-ils le résultat d'une révolte interne ou d'une invasion étrangère ? Le fait est que Teotihuacan s'effondre à la fin du VIIe siècle, et bouleverse les équilibres politiques de toute la Mésoamérique.

Les Mayas et l'écriture du Temps

S'il est admis que les Zapotèques ont inventé l'écriture glyphique et syllabique ainsi que l'observation des astres afin d'établir des calendaires ou cycles, ce sont les Mayas qui ont développé les spéculations mathématiques à un degré inégalé dans tout le continent américain. Avec l'ensemble de la Mésoamérique, ils connaissaient le calendrier rituel de 260 jours. Ils pratiquaient pour calculer les dynasties et les cycles le calendrier de 360 jours, mais utilisaient aussi celui de 365 jours en ajoutant un petit cycle temporel qui englobait les jours surnuméraires, qui étaient quatre : les porteurs d'années qui se succédaient cycliquement et qui ouvraient successivement l'année nouvelle. Enfin, ils avaient établi le calendrier vénusien de 584 jours, qui correspondait à la période comprise entre deux configurations identiques de la planète par rapport au soleil. Les points de rencontre de ces cycles calendaires étaient des moments importants. Au bout de 52 jours, le calendrier rituel de 260 jours coïncidait avec le calendrier solaire de 360 jours, ce qui donnait lieu à une cérémonie importante. Cette durée de 52 jours était l'équivalent d'un « siècle » ; on retrouve ce chiffre dans le Guerrero et dans le monde olmèque. Aux Zapotèques, les Mayas ont emprunté également les signes pour écrire les nombres. L'unité est figurée par un point, le quatre s'écrit donc ainsi : ••••. Une barre par-dessus ces

quatre points forme le cinq ; un point au-dessus de cette barre forme le six ; trois barres horizontales, le quinze, et ainsi de suite. Le système est vigésimal et se lit de bas en haut. Il est basé sur la position des valeurs, ce qui implique le zéro, indiqué notamment par un coquillage stylisé[89]. C'est cet outil qui constitue l'apport mathématique majeur des Mayas, car le zéro permet de calculer avec précision le temps.

Le Compte Long se déroule à partir d'une date conventionnelle placée dans un très lointain passé : 13.0.0.0.0. Le 13 placé en tête de cette série montre qu'il ne s'agit pas d'un début absolu – ce qui aurait été indiqué par le zéro – mais d'un jalon temporel qui inaugure le Cinquième Soleil, c'est-à-dire le Temps des Hommes, précédé par quatre Soleils imparfaits. La rupture temporelle s'inscrit donc dans une continuité cosmique. Dans le calendrier grégorien, le 13.0.0.0.0 correspond au 12 août 3113 av. J.-C. Tout cycle a donc un début et une fin, et les prêtres mayas avaient prévu que le Cinquième Soleil disparaîtrait à une date précise correspondant à notre 22 décembre 2012. Ce jour-là, en Amérique et en Europe, des gens se préparèrent à affronter l'apocalypse.

Pour comprendre la signification des séries chiffrées du Compte Long, quelques explications sont nécessaires. Les Mayas comptaient le temps en durées ou « paquets » qui constituaient une unité. Comme tous les peuples de Mésoamérique (mais aussi de l'Arctique et des Antilles), ils utilisaient la base 20 et ses multiples. Le corps humain (les doigts et les orteils) a servi de référence empirique. D'ailleurs, le mot qui signifie « vingt » (*uinic*) désigne aussi « homme »[90]. L'unité fondamentale était le jour, appelé *kin*. L'alternance du jour et de la nuit est en effet le premier pas dans la mise en ordre par les dieux ou les hommes héroïques du chaos général ; ce thème a été traité par des milliers de mythes conservés et reproduits avec des variantes jusqu'à nos jours. La vingtaine équivalait à une durée que nous pouvons traduire par « semaine ».

Le *tzolkin* est le nom maya du calendrier de 260 jours répartis en treize vingtaines. Le calendrier annuel et solaire de 360 jours (les cinq jours supplémentaires constituent une série à part) comprend 18

périodes ou « mois » (*uninal*) de 20 jours. Cette unité temporelle que nous appelons « année » est pour les Mayas le *tun*, une « pierre », puisque c'est sur lui que repose l'édifice du temps. Vingt *tun* – 7 200 jours – forment un *katun* ; vingt *katun* constituent un *baktun* – 400 pierres ou 144 000 jours.

Cette grande durée sert de base pour établir le Compte Long, calendrier absolu et horloge inexorable, pour reprendre l'expression de Michael Coe, qui se déroule, jour après jour, depuis un point placé dans un distant passé. Une date typique contient donc cinq unités de durée. Dans 11.16.0.0.0 il y a 11 *baktun*/16 *katun*/0 *tun*/0 *uinal*/0 *kin*. Les Mayas ont arrêté de graver le compte long en 10.6.0.0.0. (948 de notre ère), mais ils ont continué à s'y référer jusqu'au XVII[e] siècle. Autour de 400 de notre ère, ils avaient séparé le Compte Long des autres modalités de compter le temps. Ce savoir ésotérique n'a été possible que par le développement d'une caste sacerdotale consacrée exclusivement à l'observation des astres et aux calculs mathématiques. Les Aztèques, derniers arrivés sur le plateau mexicain, n'ont pas utilisé le Compte Long ni le zéro, et leurs vingtaines se déroulent donc de 1 à 20.

Le calendrier de 260 jours ou *tzolkin* associe chaque jour du « mois » à un dieu. En outre, chaque jour de la vingtaine est affecté d'un coefficient pris dans une série de 13. Le numéro 1 marque le début de cette « semaine » et la treizaine reprend au quatorzième jour, qui devient donc le 1, de telle sorte que, dans cette forme de comptabilité, la fin de la vingtaine est marquée par le 7. L'unité formée par la vingtaine se décompose donc en 13 + 7.

> Après avoir compté 13 jours, Dieu notre père compta les sept jours qui restaient et dit : 13 tas et 7 tas forment une unité, un uinal, un homme (qui se dit « vingt »). C'est la même chose

, dit le scribe du *Chilam Balam de Chumayel*. Ces deux chiffres sont « l'alpha et l'oméga » des Mayas[91]. Le 13 indique aussi le nombre de mois (*uinal*) contenus dans le *tzolkin*, et la somme des étages célestes décomposées ainsi : de 1 à 7 en ordre ascendant et de 8 à 13 en ordre descendant, ce qui place le 7 en position culminante.

Enfin, il marque le début du *baktun* qui inaugure le Cinquième Soleil. Ce ne sont que quelques correspondances simplifiées pour illustrer la complexité des calculs des Mayas. Cette « union du pair et de l'impair » (le 13 + 7 donnant le 20), qui prend chez les Mayas sa forme la plus achevée, est d'ailleurs présente dans d'autres groupes indigènes, qui donnent au 13 une valeur mystique fondée sur les treize rayons solaires[92].

Le calendrier de 360 jours commence invariablement par le jour Imix et s'achève toujours par Ahau, un terme important parce qu'il intervient dans tous les changements de cycle et parce qu'il correspond au titre du chef suprême, le seigneur ou « roi ». Ce qui varie est le coefficient numérique qui leur est attribué dans la série de 1 à 13. Le cycle des 13 *katun* du calendrier de 360 jours a été le socle des dynasties royales de la période classique ; il était toujours reconnu par les Mayas du XIXe siècle sous le nom de *may.*

L'écriture sert à garder la mémoire des seigneurs et de leurs dynasties. Les stèles et les autels portant des inscriptions se multiplient à l'époque classique. Les listes dynastiques et les datations selon le Compte Long sont caractéristiques des grandes cités du Petén, dominées par Tikal. Écrire est donc un outil de légitimation des élites qui ont le monopole de la connaissance astronomique, calendaire et divinatoire, leur permettant d'inscrire leur dynastie dans la mémoire collective. Dans le chamanisme, la connaissance n'était pas codifiée et les modalités d'accès à cette fonction étaient diverses. La généalogie des seigneurs, dès que l'écriture nous en informe, est gravée sur pierre, et seule une action violente comme le martèlement des glyphes et des noms, peut l'effacer.

L'écriture est présente aussi sur d'autres supports, comme les codex et la céramique. Les livres sont peints sur des bandes de papier d'écorce pliées en accordéon, ayant plus de 3 m de longueur quand elles sont déployées. Les textes concernent principalement les rites et les cérémonies qui devaient être exécutées à des dates précises, ainsi que des prophéties fondées sur la répétition des cycles. Ils étaient consultés par les prêtres qui devaient veiller à

l'exactitude des dates et des gestes des exécutants. D'après les mythes, l'inventeur de l'écriture fut le dieu suprême Kinich Ahau Itzamná. Ce patrimoine inestimable fut brûlé par Diego de Landa au XVIe siècle, dans le but (non atteint) de déraciner le paganisme des Mayas. Des codex très anciens ont heureusement échappé à la traque épiscopale, parce qu'ils étaient enfouis dans des sépultures, en guise d'offrande. L'archéologie a permis d'en récupérer quelques-uns, à El Mirador, au Belize et à Copán, malheureusement en très mauvais état.

Le plus célèbre de ces livres est le *Codex de Dresde*, rédigé entre 1250 et 1500. Le texte reprend probablement des modèles anciens. Le *Codex de Paris* date de 1450 environ et provient de la côte orientale du Yucatán (Tulum ou Mayapan). Chacune des treize premières pages contient le registre d'un *Katun.* Le *Codex Grolier* serait plus ancien, datant de la période toltèque (1200 environ). Enfin le *Codex de Madrid*, de facture moins parfaite mais de grandes dimensions, aurait été élaboré à la fin du XIVe siècle ou durant le XVe siècle[93]. Sans entrer dans les détails, il importe de noter que leurs dates tardives montrent la permanence de l'écriture glyphique après l'effondrement des cités du Classique, ainsi que la volonté des scribes mayas de garder la trace de leur histoire, où des événements nouveaux s'intègrent au déroulement inexorable et cyclique du temps. C'est dans cette continuité où le futur rejoint et répète à sa façon le passé qu'il faut situer deux grands ensembles de textes écrits à l'époque coloniale, en langue maya mais en écriture alphabétique : le *Popol Vuh* des Quichés du Guatemala et les *Livres de Chilam Balam* au Yucatán, dont il sera question ultérieurement.

Sur les vases et les plats, l'écriture glose ou complète une scène peinte. La « présentation du tribut », par exemple, est reproduite selon divers styles. Elle se déroule dans le palais d'un seigneur et fournit une description détaillée de la décoration, de l'habillement des personnages dont les gestes (solennels, craintifs, méfiants) sont très évocateurs. Les textes hiéroglyphiques les plus courants fournissent des indications sur l'objet où ils sont inscrits, mentionnant la qualité sacrée de la céramique, une terre façonnée (et divinisée) par

l'homme, et qui accompagne les vivants et les morts, donnant des détails sur l'acte de peindre ou d'inciser, précisant les fonctions (si l'objet sert à boire ou à manger un aliment). La dernière séquence écrite donne le nom et les titres du propriétaire et, parfois, celui du créateur de l'objet[94].

Le « Lieu des Roseaux » et la figure de l'Étranger

Le 16 janvier 378, un homme « venu de l'Ouest » arriva à Tikal. Il s'appelait Siyah K'ak'. On peut suivre sa trace puisque, huit jours avant, sa présence avait été signalée à El Perú. Son passage fut également noté à Uaxactun. Siyah, semble-t-il, était un chef militaire issu d'une autre cité, qui renversa la dynastie régnante à Tikal[95]. D'autres personnages apparaissent dans son entourage et la séquence historique se précise, même s'il reste encore des éléments obscurs. Avant la venue de l'étranger, en 374, Propulseur-Hibou ou Propulseur-Bouclier accéda à la fonction suprême à Tikal. Ces surnoms font allusion aux armes typiques des guerriers de Teotihuacan. C'est sur l'injonction de ce personnage mystérieux que Siyah K'ak' rejoignit la cité maya quatre ans plus tard. Ce même jour (le 16 janvier), le seigneur de Tikal, Griffe de Jaguar, trépassa (assassiné ?). En 379, son fils, un enfant appelé Nun Yax Ayin, fut intrônisé et Suyah K'ak' assura la régence. Propulseur-Hibou mourut en 439.

En 426, un autre étranger, K'inich Yax K'uk Mo', vêtu en guerrier teotihuacan, fait irruption à Copán, située sur les marches sud-orientales du pays maya. Ses yeux cerclés sont un autre trait singulier du personnage. Son nom maya évoque le Soleil dans sa plénitude, le quetzal vert et les plumes d'ara sont des allusions qui conviennent à l'environnement tropical de cette région. L'influence de Teotihuacan est évidente dans cette cité, une des plus remarquables du monde maya, située stratégiquement sur un circuit commercial majeur. Sur ses monuments, nombreux sont les signes originaires de la vallée centrale du Mexique qui ont été gravés sur une liste faisant face à une autre, faite de glyphes proprement mayas. Enfin, un autre

étranger, le « Seigneur de l'Ouest », rejoint Uaxactun en 439 depuis El Perú (un scénario semblable à celui du Visiteur de Tikal). Son nom est mentionné à Copán en relation avec le premier dirigeant K'inich Yax K'uk Mo'[96].

Comment doit-on interpréter ces données ? Ces villes auraient-elles été des colonies ou des avant-postes de Teotihuacan, ou bien les références teotihuacanes auraient-elles exprimé la volonté des élites mayas de s'enraciner dans une filiation étrangère ? La figure de l'Étranger fondateur d'une dynastie royale n'est pas exclusive de l'histoire des Mayas. On la retrouve dans le monde toltèque avec Topiltzin-Quetzalcoatl, au Pérou, et dans d'autres lieux très éloignés comme en Océanie, où Marshall Sahlins a analysé cette problématique, sous l'angle de la structure de l'événement. Comment un fait unique se fond-il dans un système de correspondances symboliques intemporelles[97] ? Ces histoires particulières d'étrangers en pays maya renvoient en effet à la dimension idéale ou mythique de ces événements historiques. Car le nom que les Mayas donnaient à la grande cité de Teotihuacan était le « Lieu des Roseaux », un toponyme qui correspond à la Tollan mexicaine, ville paradisiaque et céleste, qui a servi de modèle à des répliques terrestres. Le glyphe-roseau qui apparaît dans les cités mayas de Tikal et de Copán indique que les élites de l'époque classique interprétaient leur propre histoire comme étant le fait d'un ancêtre venu d'ailleurs, en l'occurrence Teotihuacan et non Tula (Hidalgo), capitale des Toltèques à l'époque postclassique, et berceau des arts, de la perfection et de la sagesse, comme on l'a cru longtemps. C'est Teotihuacan, la Grande Cité, qui a servi de modèle urbain. Copán reprit à son compte cette identification et devint également une autre Tollan, de même que Chichén Itzá et Cholula, des villes considérées comme un modèle de perfection. Ces cités reprennent le style typique du *talud/tablero.* La mainmise de Teotihuacan sur Kaminaljuyú se situe peu après l'arrivée de K'inich Yax K'uk'Mo' à Copán[98].

Qui sont les gouvernants des cités mayas ? Ils sont d'abord des seigneurs de guerre, qu'ils mènent régulièrement contre les cités voisines, non pas en vue d'une conquête territoriale mais dans le

dessein de prélever la force de travail pour les grandes constructions nécessaires à l'expression matérielle de leur puissance. Les seigneurs contrôlent également les circuits d'échanges des matières précieuses, qui sont les symboles de leur autorité. Leur titre honorifique, Kul Ahau, signifie « seigneur divin » ; il remplace souvent le nom propre dans les glyphes-emblèmes. Ces derniers sont d'ailleurs de lecture complexe et n'ont pas été déchiffrés intégralement. Prenons pour exemple l'Emblème des seigneurs de Copán, qui représente la tête d'une chauve-souris. Cette tête est à la fois une icône et un hiéroglyphe qui forme la première syllabe d'une phrase qui se déroule dans le sens des aiguilles d'une montre, depuis la bouche jusqu'au sommet du crâne et qui signifie « Seigneur du Haut Conseil ». Sa relation avec la chauve-souris est syllabique mais d'autres significations symboliques sont possibles, inspirées par le choix de cet animal nocturne, de son comportement et de ses liens avec le cosmos[99].

Tout site arborant un glyphe-emblème jouit en principe d'une certaine autonomie, mais on ne sait pas très bien si ces cités-États, en dehors des grands centres comme Tikal ou Calakmul, étaient vraiment indépendantes ou soumises par des liens de vassalité aux cités hégémoniques. Le seigneur (ou le « roi ») a des assistants, issus de l'élite mais de rang inférieur et « propriété » du seigneur. On les appelle *sahal*. Ils sont probablement au nombre de quatre, car ils étaient considérés comme les représentants humains des quatre piliers qui supportaient la Terre. Le terme de *sahal* entre aussi dans la composition des titres féminins.

On peut illustrer le caractère divin du seigneur en prenant l'exemple de Pakal, roi de Palenque, dans la vallée de l'Usumacinta (aujourd'hui au Mexique). Il fut intronisé par sa mère en 615, à l'âge de douze ans, et son long règne s'acheva en 683. De son vivant, il entreprit la construction de son mausolée, creusé sous la pyramide, où il fut enseveli tel un pharaon. Sur sa dépouille, on plaça cinq jades : quatre sur ses deux mains et ses deux pieds, et le cinquième sur le sexe. Sur le couvercle de son sarcophage, Pakal est représenté sous les traits du dieu du maïs, devant l'arbre de vie, le fromager ou *ceiba*. On

croyait que les jades exhalaient eau et humidité et on les associait au souffle vital, figuré graphiquement par deux volutes. Il n'est donc pas étonnant que le corps de Pakal fut « animé » par ces pierres sacrées.

La figure de l'acrobate, que nous avons rencontrée chez les Olmèques (mais aussi en Amérique du Sud), est reprise sous une forme très proche par les Mayas classiques dans des statuettes qui représentent le dieu du maïs, les pieds rabattus sur le front, et formant lui-même l'arbre de la *ceiba*, axe du monde[100]. Des représentations de seigneurs ou prêtres en train de fumer et des pipes indiquent une pratique inséparable du chamanisme, liée à une herboristerie codifiée. Cet ancien substrat ne disparaît pas mais reste imbriqué dans des croyances religieuses plus complexes. Si le Livre est essentiel dans la connaissance des cycles et des prophéties, la dimension personnelle, l'épreuve physique qui frôle l'anéantissement, le jeûne prolongé et la pénitence, élargissent les capacités visionnaires[101]. Ces correspondances symboliques illustrent l'étendue des pouvoirs royaux. L'histoire fixée dans les textes épigraphiques est celle des dynasties et de leurs rapports avec le cosmos, source de leur pouvoir.

Quetzalcoatl, le fédérateur

Après une période de déclin longue de plus d'un siècle qui marque la coupure entre le Classique ancien et le Classique tardif, probablement due au contrecoup provoqué par l'effondrement de Teotihuacan, une période brillante s'ouvre à nouveau à partir de 600. Les constructions monumentales reprennent, le commerce de longue distance s'intensifie et le monde maya se diversifie. La cité la plus puissante reste Tikal, avec une population qui atteint les 90 000 âmes, sur une superficie de 16 km^2. Elle a pourtant une rivale, l'imposante Calakmul, au sud de Campeche. Les luttes incessantes entre ces deux cités provoqueront leur anéantissement. Vers 900, la forêt reprendra ses droits et recouvrira Tikal, qui ne sera dégagée qu'au XXe siècle.

L'effondrement des villes de l'époque classique, à commencer par Teotihuacan et Monte Albán, est une catastrophe qui disperse les populations en quête de nouvelles terres où s'installer. En pays maya, certains groupes comme les Quiché et les Cakchikel trouvent une nouvelle patrie sur les haute terres du Guatemala, à proximité du mont Hacauitz, source d'abondance – selon le schéma classique de la Montagne ; ils fondent Quiché, près de l'actuelle capitale du Guatemala, capitale du royaume quiché qui s'étendait entre Izapa et Kaminaljuyú.

Dans le Nord, la péninsule du Yucatán, autrefois périphérique, offre désormais des possibilités liées à ses débouchés maritimes. Les lignages dominants sont ceux des Itzás et des Xius et leur histoire, avec des variantes locales, a été racontée dans les livres de *Chilam Balam*[102]. Ces écrits rapportent les paroles d'un prêtre visionnaire, le Jaguar ou *balam*, qui se fait l'interprète des événements survenus au cours d'un *katun*. Chaque *katun* avait le sien et dans ce sens le travail de compilation des événements survenus et leur interprétation ne sont pas trop éloignés des tâches des chroniqueurs médiévaux. Car même si ces sources ont été réécrites à l'époque coloniale, elles reprennent des textes glyphiques, et des traditions orales.

Ces narrations se déroulent dans un temps sacré et cyclique. Par exemple, le premier *katun 8 Ahau* marque la destruction de Chichén Itzá ; le deuxième *katun 8 Ahau*, celle de Champotón, et chaque fois que revient un cycle commençant par *8 Ahau*, une cité est détruite ou abandonnée. Ce retour temporel est à la fois répétition et nouveauté. Le temps ne stagne pas, il est devenir vers une fin programmée. On se gardera bien d'opposer de façon absolue mythe ou fable, d'une part, et histoire, et « savoir scientifique », d'autre part. Pour les Mayas, le raisonnement astronomique et mathématique qui fonde la succession cyclique repose sur des observations complexes et exactes – il est donc scientifique. Dans notre tradition historiographique la part du mythe n'est pas négligeable. L'histoire sacrée fut longtemps pratiquée ; la divination et les prophéties se sont épanouies dans les cours princières et papales du début de l'ère moderne ; avec la sécularisation, une histoire officielle est née au

XIXe siècle où certains personnages ont été mythifiés pour fixer dans la mémoire du peuple la profondeur temporelle de la nation.

Nous ne rejetterons pas ici le point de vue des Mayas, comme certains spécialistes le préconisent. Les distorsions voulues, qu'elles soient poétiques, ésotériques ou idéologiques, informent aussi de l'histoire de ces peuples, même si ce qui pour nous est fondamental passe parfois inaperçu pour eux, et inversement. Un obstacle considérable reste le caractère hermétique d'une écriture qui n'a pas eu pour vocation la diffusion d'un savoir réservé exclusivement aux élites sacerdotales.

Les Itzás, les Xius, et les Quichés se sont sédentarisés au terme d'un long pèlerinage. Ils sont donc, eux aussi, des étrangers. Tous affirment qu'ils sont arrivés de Zuyuá, du côté des « Chontales » – depuis le sud de Veracruz, probablement du site El Tajín. Ils continuent donc la mémoire des seigneurs étrangers, venus de l'ouest jusqu'à Tikal, Uaxactun et Copán, en passant par d'autres sites. Les Itzás s'installent dans la partie orientale de la péninsule ; les Xius, dont l'arrivée est plus tardive, en occupent la partie occidentale. Ces derniers prétendent avoir été guidés par le dieu Kukulcán, le nom maya du Serpent à Plumes. Un seigneur Xiu nommé Chaak (comme le dieu de la pluie) réussit à fédérer plusieurs cités autour de Uxmal, une ville où fleurit un style architectural unique, le Puuc. Sous son règne, la figure du roi divin se maintient mais des éléments nouveaux, révélés par les images, s'introduisent dans la vieille tradition. Tel le guerrier armé de son propulseur, gravé sur une stèle, ou des représentations humaines dont la coiffure, la barbe, les ornements nasaux et les massues recourbées ne correspondent pas en tout cas au canon esthétique maya. Il y a aussi des constructions circulaires qui rompent avec l'habitat ancien. Ces changements sont manifestes aussi à Chichén Itzá, entre la fin du IXe et le début du Xe siècle, période où le Serpent à Plumes s'impose. La divinité n'a pour seules armes que sa lance et le propulseur, typiques du centre du Mexique et de Teotihuacan, avant d'être aussi celles des Toltèques de Tula. Dans les *Livres de Chilam Balam*, ce dieu porte aussi le nom de Nacxit.

Kukulcán fonde de même la ville de Mayapan et ses descendants royaux portent le nom de *cocoms*[103].

Les Quichés se disent aussi originaires de Tulan Zuyuá, qu'ils situent à l'est de leur royaume (probablement Copán), c'est-à-dire dans le lieu de la naissance du soleil. Tulán Zuyuá se décline sous les noms de « Sept cavernes » ou « Sept canyons ». Avant de gagner les Hautes Terres du Guatemala, où ils se sont établis, les Quichés ont acquis une clairvoyance presque divine grâce « à la Lumière qui vient à côté de la mer », c'est-à-dire le Livre, qu'ils ont acquis sur la côte orientale du Yucatán. Leur errance a été placée sous les auspices de Q'ukumatz, le « Serpent aux plumes de quetzal », réputé pour ses connaissances chamaniques[104]. Cet être peut circuler à travers les étages célestes jusqu'à l'inframonde ; il a le pouvoir de se métamorphoser et il est « Celui qui engendre, Celui qui soutient ». Dans les temps primordiaux, il a formé les quatre premiers couples humains en les pétrissant dans la farine de maïs.

L'histoire des Itzás et des Xius est celle de leur interminable rivalité, sujet principal des *Livres de Chilam Balam*. Les enjeux de ces luttes sont liés à leurs conceptions cycliques du temps. Car le pouvoir politique est lié à la cité qui « assoit » le cycle temporel de 13 *katun* (du calendrier de 360 jours) jusqu'à la fin de sa durée. Alors les temples, les demeures, ses voies d'accès et ses statues, devront être détruites, et le siège du « temps » passera à une autre ville[105]. Cette coutume semble avoir été la pierre de discorde entre les deux grands lignages dominants, auxquels se sont ajoutées, à la fin du post Classique, les prétentions de nouveaux groupes. Les Itzás et les Xius suivaient le vieux calendrier de Tikal, mais des décalages réels ou invoqués comme prétexte, attisaient les rancœurs et les différends. On peut d'ailleurs se demander si cette situation ne remontait pas à l'époque classique, apportant une explication supplémentaire à l'énigme de l'effondrement des cités.

C'est au Xe siècle que des événements historiques commencent à être placés dans une chronologie précise. Dans le livre de *Chumayel* la destruction de Chichén Itzá est datée de 948. Après, les « Chontales» s'emparent de Champotón, un port important du circuit

commercial le long du Golfe. Sont-ils des Xius ? Les Itzás prennent Champotón la même année de 948 et la gardent jusqu'en 1204. En 1244 il semble qu'une incursion des Xius dans Chichén Itzá eut lieu. En 1238, le 13 Ahau du cycle des *Katun* et le 11.3.0.0.0 selon le Compte Long, les Itzás et les Xius décident de mettre un point final à leurs différends et forment la ligue de Mayapan. Un Conseil réuni à cet effet promulgue un nouveau calendrier qui fut inauguré par les Itzás, rompant avec le Temps de Tikal qui avait dominé jusque-là. Mayapan est donc une « brèche » dans l'histoire maya. D'autres suivront.

Passons sur les interminables conflits qui aboutiront en 1461 à l'effondrement de Mayapan, sous le gouvernement des Xius. Les Itzás ne leur pardonnèrent jamais et une grande partie de leurs sujets émigrèrent dans le Petén. D'autres les rejoignirent après la Conquête et menèrent dans ces forêts une existence indépendante. Le royaume des Itzás, centré sur le lac Petén (Guatemala), ne fut vaincu qu'en 1697. Mais cette vaste région continua à servir de « refuge » à tous ceux qui fuyaient l'oppression des *dzules* (les hommes blancs), fussent-ils Espagnols, Mexicains ou autres, jusqu'au XXe siècle. Les Xius, en revanche, s'allièrent avec les conquistadores et s'intégrèrent au monde colonial.

Les changements survenus dans le pays maya ont été attribués à une invasion menée par un peuple originaire du Mexique et de langue nahuatl, les Toltèques. Cette version a été cristallisée par les Mexicas qui voyaient dans ces Nahuas idéalisés leurs ancêtres. Ce peuple nomade de langue nahuatl était venu du Nord à la fin du VIIe siècle ; au cours de son errance une partie des migrants se dispersa. Les Toltèques se sédentarisèrent à Tula, une ville située dans l'Hidalgo, habitée par un autre peuple, peut être les Otomi. Grâce à Ce-Acatl Topiltzin, Tula devint le foyer d'une civilisation exceptionnelle et un idéal esthétique, artistique et moral pour les Mexicas. Aujourd'hui en ruines, il est difficile de voir dans son environnement naturel balayé par les vents cette fertilité légendaire attribuée à la cité mythique de Tollan. Pourtant ses Atlantes colossaux, piliers qui soutiennent le ciel, évoquent des temps très anciens peuplés par des géants.

Cette version résume le point de vue des Mexicas recueilli au XVIe siècle par les chroniqueurs espagnols et métis. Pendant longtemps cette image a dominé l'historiographie et dans la mesure où elle reflète leur idéologie, elle est « vraie ». Mais comme toute idéologie, elle apporte aussi une vision distorsionnée, donc erronée. Il est admis aujourd'hui que Tula fut une des répliques terrestres de Tollan, la ville paradisiaque chantée par les Mexicains au XVIe siècle. Cet aspect métaphysique est présent aussi dans *les Annales des Cakchiquels*, un texte maya colonial, qui mentionne quatre places au nom de Tulan : l'une se trouvait dans l'inframonde, la deuxième dans le ciel et les deux autres, sur la surface terrestre, étaient disposées à l'Est et à l'Ouest. On a déjà vu que Tollan était désignée par le glyphe toponymique et iconique « Lieu des roseaux », et la première cité de ce nom – jusqu'à nouvel ordre – est Teotihuacan. L'allusion aux roseaux est à la fois concrète, et métaphorique[106]. Teotihuacan, comme Cholula, Copán et Tenochtitlan, sont des cités où l'eau joue un rôle important dans l'urbanisme, car elle renvoie métaphoriquement à la mer primordiale des origines. Cette relation est déjà présente dans les cités olmèques du Golfe comme La Venta, dont les monuments se dressent dans un terrain marécageux. Les joncs sont aussi la matière avec laquelle on confectionne les nattes, qui sont le symbole du pouvoir royal. Dans le Postclassique, il semble que le terme de *tulan* ou *tollan* était un titre honorifique accordé à toute cité où avait lieu la cérémonie d'investiture d'un Seigneur. Dans le *Popol Vuh* des Quiché, *Tolan* désigne tout lieu ou monument abandonné.

La figure de Topiltzin Ce-Acatl Quetzalcoatl (1 *acatl* est son nom de naissance et signifie « roseau ») est une des plus fascinantes de Mésoamérique. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un dieu mais d'un homme divinisé, un avatar héroïque du dieu de la Création, mort dans le brasier primordial de Teotihuacan. Il est étranger, lui aussi, venu du Sinaloa ou d'ailleurs : les versions diffèrent. Devenu grand prêtre de Tula, on le décrit comme un homme vertueux, hostile au sacrifice humain, lettré et puissant. L'*Histoire du Méchique* évoque son enfance auprès de son père, un grand chasseur ; les épisodes

rapportés dans la chronique puisent leurs éléments dans le vieux cycle mythique du « dénicheur d'oiseaux », qui s'est formé avant le développement de l'agriculture. Notre héros quitte sa famille, suivant la tradition du « dénicheur », en compagnie de ses fidèles vassaux. C'est plutôt sous l'aspect d'un vieillard qu'il préside aux destinées de Tula, consacrée désormais aux arts, à la beauté et à la sagesse, où il est « tenu pour un dieu ». Le dieu Tezcatlipoca, son éternel rival, en prend ombrage, et lui tend son miroir « divinatoire ». Topiltzin se voit alors tel qu'il est, vieux et dépouillé de son pouvoir. Dépité, il quitte Tula, passe par Cholula (une autre Tollan) et se donne la mort à Cempoala, à l'endroit où les hommes de Cortés débarqueront au début du XVIe siècle – *cempoalli* signifie « vingt » en nahuatl. Il se transforme alors en étoile du matin (Vénus)[107].

D'autres versions rapportent que Topiltzin aurait été chassé par l'ingratitude des habitants de Tula ; ou encore, qu'il a quitté la ville sur les injonctions de Tezcatlipoca, pour se rendre au pays des codex, quelque part dans le Honduras. Topiltzin échoue dans le Yucatán, après des tribulations diverses. Alors il s'enfonce dans la mer pour se rendre au pays de l'Encre Rouge et Noir, Tlapallan, le pays des codex, ou bien, il se donne la mort en se jetant sur un brasier allumé sur le rivage, répétant ainsi le sacrifice fondateur du dieu de la Création, Quetzalcoatl.

Cet homme-dieu est également connu sous d'autres noms, comme Nácxit, Topiltzin, Ehecatl (le dieu du vent) Kukulcán et Q'ukumatz. À Tula, le serpent est clairement le *nahualli* ou le double animal de Ce-Acatl. Le lieu de naissance de Topiltzin Quetzalcoatl n'a pas été identifié avec exactitude mais se trouve quelque part au Nord-ouest du Mexique. En revanche son trajet final vers la mort est toujours indiqué dans le détail. Suivant l'axe en direction du sud-est, il traverse le plateau mexicain et Puebla, pour rejoindre la côte du Golfe (Veracruz, Tabasco ou au-delà). Le terminus de ce voyage est, soit Coatzacoalco, le « sanctuaire du serpent », à l'embouchure du fleuve qui porte ce nom, soit Acalan, le « lieu des canoës », au sud de Campeche, soit Tlapallan ou Tlillan, le lieu des Livres. Ce dernier, plus difficile à localiser, indique peut-être le territoire maya dans son

ensemble, qui est le pays de l'écriture par excellence[108]. Ce qui émerge de ces spéculations géographiques est une seule certitude. Topiltzin Quetzalcoatl reproduit de sa naissance à sa mort un trajet solaire ouest-est, et par conséquent nocturne, qui annonce nécessairement une renaissance céleste. Il est difficile de voir dans ce héros un personnage historique même s'il n'est pas exclu que cette légende ait été appropriée par un souverain.

Cette version toltèque est partiellement infirmée par les textes mayas. Selon le *Chilam Balam de Chumayel* un oracle avait prédit que Zuyuá aurait le pouvoir. Ce terme n'est pas facile à cerner. Comme Tollan, Zuyuá a plusieurs localisations, tantôt à l'Est, tantôt à l'Ouest. Les Quiché faisaient un pèlerinage en direction de l'Est ; le *Chilam Balam de Mani* en revanche mentionne Tulapan, à l'Ouest et Zuyuá à l'Est. Dans le *Chilam Balam de Tizimin*, Zuyuá se trouve quelque part dans le Yucatán. Il faut noter que ce n'est pas un lieu géographique précis mais un trajet symbolique le long d'un axe solaire est-ouest, que suit aussi Topiltzin. Zuyuá signifie également « eau/sang », une manière de nommer Tula. Enfin Zuyuá, mot yucatèque et non pas nahuatl, signifie « tordu », « énigme », « ruse » et par extension la cérémonie de l'examen des candidats à la charge suprême. Ils devaient répondre aux questions volontairement obscures qui leur étaient posées par un conseil de prêtres. Ceux qui échouaient devenaient les vassaux des rois Quiché[109]. On trouve également dans le Yucatán une référence à cet interrogatoire, auquel les *batab* devaient se soumettre. Seuls les membres des familles qui avaient intégré la culture toltèque étaient éligibles[110].

Le choix du terme de Zuyuá pour expliquer les changements survenus dans l'Épiclassique, permet d'écarter la versions biaisée et ethnique qui accorde aux Toltèques une position prépondérante dans la diffusion d'un culte « mexicain » par la conquête militaire du Yucatán maya. Cette conquête n'a pas été vérifiée par l'archéologie. Il s'agit plutôt de la diffusion d'une idéologie dans toute la Mésoamérique qui repose sur l'imposition d'un langage ésotérique du pouvoir sacré et sur la mise en valeur de certains mythes au détriment d'autres, plus anciens. Cette idéologie facilite l'intégration

culturelle et ethnique dans un système plus global, dont un des centres est Tula, tout en respectant les particularismes locaux.

La figure du Serpent à Plumes se prêtait bien à ce consensus religieux. Quetzalcoatl fut le premier à sauter dans le brasier de Teotihuacan pour créer le Cinquième Soleil. Son corps forme une des colonnes qui soutient le ciel, ses pouvoirs s'étendent au Vent, à la lumière et aux couleurs, au crépuscule, et aux mouvements de Vénus. Il préside aussi au commerce comme il ressort de certaines variantes du mythe, incarne le savoir sacerdotal et la sorcellerie. Plus encore, selon des versions toltèques, il fut l'inventeur du calendrier, du savoir contenu dans les livres, et le donateur du feu, du maïs et du pulque. En tant que figure astrale, il est Lumière qui triomphe de la nuit et des ténèbres. Finalement, il est aussi un guerrier. Le complexe du Serpent à Plumes est donc l'essence idéologique du système de Zuyuá, le « mortier » qui fait tenir différentes versions mythiques forgées au fil des siècles. Kukulcán, Q'ukumatz, Nacxit, Ehecatl, Topiltzin sont les variantes locales de Quetzalcoatl. Le roi devient la réplique humaine de ce dieu et lors de son intronisation, il doit se rendre au Lieu des Roseaux, Tollan, afin d'y obtenir son pouvoir[111].

La voie des marchands

Revenons aux « Chontales » mentionnés dans le texte maya. Le mot nahuatl *chontalli* signifie étranger et désigne ceux qui parlent une sorte de *lingua franca*, utilisée dans les transactions commerciales. Le *chontal* de Tabasco était compréhensible dans le Chiapas, le Yucatán, le Belize côtier, Copán et même au-delà, dans l'« empire commercial » qui s'étendait de la lagune de Términos jusqu'à San Juan de Ulúa, au Honduras, et qui avait des ramifications à l'intérieur du continent[112]. Nous savons qu'un groupe de marchands originaires du littoral, les Olmeca-Xicallangas, avait étendu leur influence à l'intérieur des terres mexicaines, à Cholula, à Xochicalco et à Cacaxtla vers 400 de notre ère. Cette date coïncide avec l'arrivée des étrangers à Tikal et à Copán, bien antérieure à l'horizon toltèque.

Cholula était à maints égards une cité qui répliquait Teotihuacan. La Grande Pyramide, construite sur une source naturelle, était alignée sur un axe nord-ouest ; lors du solstice d'été, l'astre se couchait entre les deux volcans jumeaux, le Popocatépetl et l'Iztaccíhuatl, illuminant le temple dressé au sommet de la pyramide, et cet éclat violent et fugace était visible dans toute la région environnante. Située dans une des régions les plus fertiles du Mexique, la vallée de Puebla, Cholula avait été fondée au carrefour de routes qui reliaient le bassin de Mexico à la côte du golfe et à la Mixteca. Quand les Olmeca-Xicallangas s'y installent, la Grande Pyramide est encore en travaux ; ils les achèvent grâce à l'intercession de Quetzalcoatl. Leur présence se traduit par des changements matériels, notamment par la fabrication d'une céramique d'un type nouveau qui combine des styles différents et sert au transport des marchandises.

Le style appelé Mixteca-Puebla a été identifié dans des régions aussi éloignées que le sud-est des États-Unis et le Nicaragua. Là, dans la région de Nicoya qui jouxte le Costa Rica, les mythes des Chorotegas et des Nicaraos, qui parlent toujours une langue nahuatl, racontent qu'ils étaient originaires de Cholula, d'où ils furent chassés par les Olmeca-Xicallangas. Une deuxième vague de migrants au Nicaragua a suivi l'effondrement de Tula. Une chronique anonyme écrite et illustrée au XVI[e] siècle, l'*Historia Tolteca-Chichimeca*, décrit les migrations de deux groupes « chichimèques », les Nonoalcos et les Toltèques, dans la région de Puebla. Les Toltèques sont les vainqueurs des Olmeca-Xicallangas. La cité devient alors une enclave commerciale neutre et un point de rencontre multi-ethnique, où les marchands *pochtecas* célèbrent le Quetzalcoatl, dieu du commerce[113].

Chichén Itzá est un autre centre puissant qui se développe entre 750 et 1200. Selon le *Chilam Balam de Tzimin*, les Itzás y avaient installé le siège du treizième cycle des *katun*, à une date précise, le 8 Ahau (qui correspond à la période entre 672-692 de notre ère). Dans cette ville, le style mexicain est incontestable : les autels sacrificiels, les *chac mool*, avec le vase pour recueillir le sang des sacrifiés, les crânes enfilés des *tzompantli*, les figures de guerriers, ainsi que

l'adoption du style *talud/tablero* sont des éléments différents de ceux des Mayas classiques. Les guerriers mexicains sculptés dans cette ville portent des coiffes en mosaïque, comme celles des guerriers de Teotihuacan, ornées de plumes, des pectoraux, un disque ornemental en bas du dos. Ces similitudes avec des personnages plus anciens suggèrent une continuité entre la grande cité et l'irruption toltèque. Les Mayas représentés à Chichén Itzá sont munis de symboles du dieu de la pluie, Chac, et brandissent des boucliers rectangulaires, des lances, des couteaux et des haches. Mais qui aurait comblé le hiatus chronologique qui sépare Teotihuacan de Tula ? Les migrations « chontales » ont peut-être joué ce rôle de passeurs de la nouvelle idéologie venue du Mexique.

La puissance de Chichén Itzá est due à sa prospérité économique. La cité contrôle les salines du Nord, les plus riches de toute la Mésoamérique. Elle est aussi au cœur d'un dispositif commercial qui s'exerce sur une longue distance maritime et terrestre. Située à une centaine de kilomètres sur la côte et à l'embouchure du río Lagartos, l'île Cerritos est un port de commerce très actif. Dès 100 av. J.-C., l'île fut occupée par l'homme, malgré l'absence d'eau potable, mais c'est avec Chichén Itzá qu'elle connaît un essor indéniable. Des fouilles entreprises dans les années 1980 ont dégagé des objets divers qui témoignent de ses nombreux contacts avec le Guatemala des hautes terres, le Tabasco, Chiapas, Belize, et certainement l'extrême nord du Mexique, le sud-ouest des États-Unis, d'où proviennent probablement deux pièces en turquoise, et la Louisiane, où des *chac-mools* en céramique ont été trouvés[114]. Le seul objet en or qui a pu être récupéré, car le site fut pillé à plusieurs reprises, est typique du sud de l'isthme de Panama ou de la Colombie. Enfin, la quantité d'obsidiennes originaires du Mexique central est révélatrice des rapports entre ce petit port, la vallée de Mexico et Tula (Hidalgo)[115].

D'autres ports stratégiques comme Champotón, convoité par les Itzás et les Xius, suggèrent que le contrôle des marchandises, au même titre que la maîtrise du temps, sont le cœur des rivalités entre les lignages mayas et les étrangers.

Après le déclin de Chichén Itzá, c'est l'île de Cozumel, sur la côte orientale, qui devient un port commercial important à partir de 1250. Toute l'île était consacrée au commerce. Ses embarcations étaient amarrées dans des lagons et les marchandises transportées vers le continent par les réseaux de routes et de chemins. Il semble également que l'île était un centre de pèlerinage. Sur la côte yucatèque, des constructions comme Tulum servaient de postes de guet contre des ennemis potentiels (venus du Tabasco ? de la Caraïbe ?[116]). Les caches ou dépôts d'offrandes indiquent les changements de mentalité à l'égard des biens précieux. Alors que par le passé ces objets étaient déposés intacts, dans les temps postclassiques on préfère y laisser des exemplaires ébrèchés ou cassés plutôt que des pièces neuves. Les Mayas utilisent désormais de grandes embarcations pour longer la côte caribéenne, similaires à celles aperçues par Christophe Colomb en 1503. Le développement des activités commerciales est donc un trait fondamental du monde maya du Postclassique et les premiers Espagnols arrivés à Cozumel ont été éblouis par l'animation de ce lieu. Les échanges ne se spécialisent plus dans les objets somptuaires mais s'élargissent aux produits comme le cacao et le coton. C'est ce que certains auteurs appellent la « standardisation » des marchandises[117].

Connexions nord-américaines

Grâce au développement intensif de la culture du maïs, qui permet l'accumulation des réserves de grain, Cahokia devient progressivement le centre politique et économique du Mississipi à partir de 900. Le site est placé au cœur de trois grands bassins fluviaux : le Mississipi, le Missouri et l'Ohio, pourvus de nombreux affluents qui sont des voies de pénétration jusqu'aux confins septentrionaux. Cahokia est donc au carrefour des voies qui mènent à la région des Grands Lacs, à la Floride et au golfe du Mexique. Cette cité, la plus grande structure urbaine des États-Unis avant l'arrivée de Colomb, n'a pas la richesse architecturale et pérenne des villes bâties en pierre, mais elle s'étale sur une superficie énorme

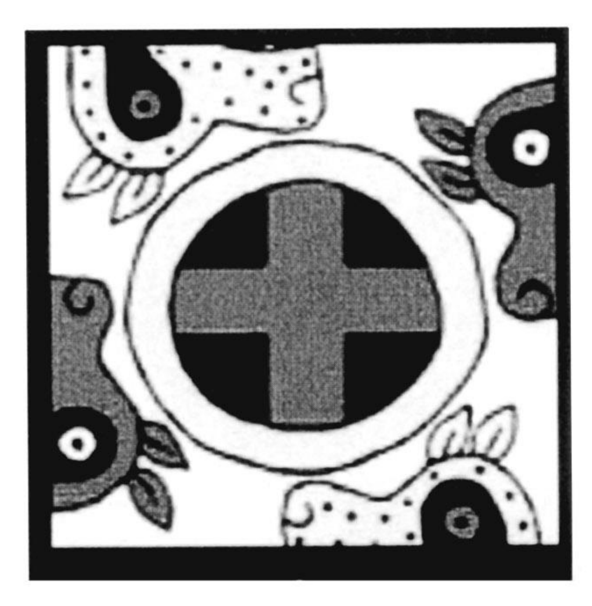
dont une partie, dans l'Illinois, a échappé aux marteaux piqueurs du monde moderne.

Avec son immense place qui fait face à Monk's Mound, Cahokia semble avoir été un immense centre cérémoniel voué au culte religieux de masse, un « théâtre » où était exposée devant un public considérable la violence sacrificielle fondatrice[118]. Une société hiérarchisée dont les seigneurs ont exercé un pouvoir capable de mobiliser au moins 10 000 personnes, rien que pour le terrassement de la Grande Place. La construction du site eut pour conséquence le déplacement des cultivateurs qui résidaient dans cette zone vers des hameaux dispersés.

L'existence massive de sacrifices humains est un fait bien attesté par l'archéologie. La trace de poteaux sur une partie de la place et leur disposition particulière en sont l'indice. La danse des scalps trouve dans l'iconographie Mississipi des racines anciennes. D'autres données sont plus précises. Dans le plus massif des tumulus tronqués (« Mound 72 »), un homme a été mis au jour, gisant sur une plate-forme de coquillages. Dans son voyage vers l'inframonde, il été accompagné par cinquante jeune femmes, quatre hommes et trois couples, tous entourés d'offrandes, une pratique qui n'est pas sans rappeler celle que les premiers Français observèrent chez les Natchez[119].

Moundville, dans la vallée de Black Warrior, Spiro et Etowah faisaient partie des cités satellites de Cahokia et partageaient une même idéologie religieuse, le *Southern Cult*, diffusée dans la vallée du Mississipi, dans l'est du Tennessee, dans le nord de Georgia et à Caddo, à l'ouest du Mississipi. Ce culte est constitué d'objets rituels (haches, massues), d'un noyau conceptuel qui associe le faucon avec la guerre et le scalp, et de pratiques funéraires destinées aux seigneurs, matérialisées par des masques humains et des figurines. La diffusion des thèmes et motifs aurait suivi les circuits commerciaux existants dans le sud-est des États-Unis[120]. Le motif du quinconce, si cher aux peuples Mésoaméricains, apparaît également à Moundville sur les tessons. La partie centrale est indiquée par une croix grecque insérée dans un cercle ; les quatre orients sont indiqués par deux

couples symétriques et opposés, l'un formé par une paire de cervidés femelles (*Olocoidelus virginianus*) au manteau rouge-jaune typique des zones tropicales. Ce n'est pas un motif simplement décoratif. Le *venado*, aussi bien le mâle avec ses bois que la femelle, qui en est dépourvue, occupe une place importante dans la mythologie de la chasse (Purépecha du Michoacán, Huichol, Yaqui, Mississipi, Amazonie, Andes septentrionales). L'autre paire animale est formée par deux ocelots jaunes[121].



Un tel ensemble culturel et politique pouvait-il rester ignoré par les cultures mésoaméricaines ? Les motifs iconographiques, révèlent sans l'ombre d'un doute une *mexican connection*, encore mal acceptée par l'archéologie orthodoxe. La Huasteca semble avoir été une des voies possibles, un relais « chontal » sur un long itinéraire, que certains spécialistes considèrent impossible[122]. Certes, la distance par mer est longue et difficile, mais celle qui sépare Manta de la côte ouest mexicaine l'est davantage. Et si la route terrestre qui relie la côte de la Floride et l'intérieur des terres nord-américaines est incontestablement pénible, cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit impossible. La traversée d'Alvar Núñez Cabeza de Vaca et de ses trois compagnons le long des chemins indigènes de troc, auquel ces conquistadores ont participé activement, prouve bien que l'on peut depuis le Texas rejoindre la province de Coahuila, suivre le Río

Grande et continuer en direction sud-ouest jusqu'à déboucher dans le Mexique espagnol.

À l'ouest du bassin du Mississipi, le canyon du Chaco concentre une douzaine de villes apartenant à la culture Anasazi. L'essor de cette culture se situe entre les XIIe et XIIIe siècles. Les villages en adobe sont étagés et les vestiges sont encore visibles dans le New Mexico. Les aires cérémonielles, les *kivas*, sont dans cette région souterraines et on y accède par des échelles. La prospérité du canyon ne vient pas de l'agriculture, même si ces peuples font du maïs leur nourriture de base, car cette zone est très sèche pendant plusieurs mois. Ce sont les échanges de longue distance qui ont fait du Chaco le cœur d'un réseau reliant 70 établissements périphériques et quelque 5 000 villages plus éloignés. Au moins depuis l'époque toltèque, les peuples de la Mésoamérique se procuraient des turquoises dans la région de Los Cerrillos, au nord du Nouveau Mexique. Des objets provenant de Mésoamérique ont été trouvés dans les maisons-magasins remplies de marchandises de valeur, en vue de leur redistribution. Pueblo Bonito comptait plus de 800 enclos et une douzaine de *kivas*. On y a trouvé des vases cylindriques pour boire du chocolat, typiquement mexicains, et des restes fossiles de cacao.

L'équilibre écologique étant précaire, les habitants émigrèrent par vagues successives, fondant des villes relativement importantes comme Salmon et Azteca (un nom qui lui fut donné au XIXe siècle, attribuant à tort les ruines aux Aztèques). L'entité politique Anasazi disparut ou plutôt se dilua en petits groupes apparentés qui s'établirent à différents endroits : ce sont les Pueblos de Rio Grande, les Hopis de l'Arizona, les Zuñis et plusieurs autres. Cette dislocation eut pour effet l'intensification rituelle du culte des *katsinas* et l'ouverture de nouveaux réseaux commerciaux, incluant des populations venues du nord, des Athapaskans, qui seront plus tard identifiés sous les noms d'Apaches et de Navajos. Des foires commerciales, promues à un bel avenir à l'époque coloniale, se formèrent à Taos et à Pecos, et les cuirs des bisons et la viande des Grandes Plaines firent leur apparition dans ces foires, où ils étaient

échangés contre du maïs, des couvertures de coton, des turquoises, des céramiques et des coquillages de Californie[123].

Le canyon du Chaco, Salmon et Azteca, ainsi que Mimbres plus au sud étaient situés sur un axe vertical qui se prolongeait jusqu'à Paquimé (Casas Grandes), dont les ruines se trouvent près des villes frontalières El Paso/Ciudad Juárez, dans l'État de Chihuahua. Cet alignement étonnant a suscité un débat qui révèle les réticences de ceux qui considèrent la Mésoamérique comme un autre monde sans influence réelle sur les cultures nord-américaines. Pourtant, les faits sont têtus. Le site, malgré son abandon vers la fin du XVe siècle (il y a encore beaucoup de lacunes dans la connaissance de ce lieu), comprend des bâtiments en adobe, serrés les uns contre les autres et étagés, rappelant les maisons des Pueblos. Charles Di Peso, le premier à avoir pris au sérieux ce site, y reconnut un « port commercial » *pochteca* en raison de l'amas considérable de marchandises exotiques entreposées dans les nombreux réduits de la ville. En effet, on y découvrit plus d'un million de coquillages originaires de la côte pacifique ainsi que des cloches de cuivre, ou plutôt des « crotales ». On dégagea également deux terrains de jeu de balle en forme de T, typiques des cultures mésoaméricaines.

Paquimé participait d'un ensemble cérémoniel et d'échanges avec des sites « Pueblo » et les chefferies d'Aztatlan, établies sur la bande littorale du Sonora, Sinaloa, Nayarit et Jalisco. Ces sociétés avaient également des contacts avec le Mexique central. C'est dans l'aire d'Aztlatan que les crotales de cuivre étaient fabriqués et exportés dans le Sud-Ouest américain et à Casas Grandes. L'un d'eux tomba dans les mains de Cabeza de Vaca ; il provenait du pillage des ruines de Paquimé et fut réintroduit dans les échanges.

L'étude iconographique a permis de tracer les contours d'une idéologie commune, la Montagne-Fleur, centrée à Paquimé. L'élément principal est le Soleil Jeune, Xochipilli, celui qui surgit à l'Est tous les matins pour mourir à l'Ouest ; on y retrouve le Serpent à Plumes lié à la fertilité et Vénus en tant qu'étoile du matin[124]. Ce Soleil Jeune, représenté avec sa coiffe rayonnante de plumes d'ara, nous l'avons déjà rencontré dans le Temple de Quetzalcoatl de Teotihuacan et

beaucoup d'exemples mayas, graphiques et textuels, comme le *Popol Vuh*, corroborent l'importance de cette figure solaire. La Montagne-Fleur est un lieu paradisiaque situé à l'Est, qui contient l'essence de la vie ; elle a l'iridescence des plumes des aras et du quetzal, elle est musique et chansons, un archétype qui rappelle les images du monde hors du monde que sont Tamoanchan et Tlálocan dans le monde aztèque ainsi que d'autres, bien plus anciennes, surgies à l'époque olmèque.

Paquimé n'était pas la seule cité du nord du Mexique à nouer des rapports commerciaux avec d'autres régions. Dans la région de Zacatecas, Alta Vista-Chalchihuites était une imposante cité, à la fois un centre cérémoniel, mais aussi le cœur d'un réseau marchand de longue distance et un lieu de production de céramique. Entre 600 et 900, le nord du Mexique connaît un essor remarquable qui correspond mal aux récits mexicas triomphalistes[125].

Au-delà du xᵉ siècle

Selon le temps de l'archéologie, l'Horizon du xᵉ siècle s'impose comme un moment particulier dans le développement des cités-États en rapport avec l'intensification des échanges. On l'a vu à Sicán et à Wari, dans l'isthme de Panama et le pourtour de la Caraïbe, où des villes importantes comme Buritaca, sur le flanc de la Sierra Nevada, servent d'habitation et de lieu de culte à des populations nombreuses. Après la métallurgie andine, l'or fait irruption dans ces circuits. Dans la vallée du Cauca surgit une civilisation, San Agustin, qui a laissé des vestiges grandioses. Dans le bassin de l'Amazone, de grandes agglomérations surprennent les conquistadores, et au sud de l'immense forêt, dans l'actuelle Bolivie, Moxos a des contacts avec les grandes chefferies de l'Orénoque. La plus grande ville de l'Amérique du Sud se trouve sur la côte nord du Pérou, où la tradition urbaine est millénaire : c'est Chan-Chan, la capitale du royaume de Chimor, avec ses enceintes et dépôts, qui a réalisé le plus grand projet hydraulique de l'Amérique préhispanique en construisant un

canal de 84 km, La Cumbe, pour amener sur la côte l'eau d'une source.

Il y a incontestablement un désenclavement des cités, qui va de pair avec la diffusion d'idéologies intégratrices, du moins à l'échelle des élites. C'est bien le rôle unificateur du Dieu aux Sceptres, de représentations de la Colombie et du pourtour de la Caraïbe, du Serpent à Plumes, de Tunupa-Viracocha, du *South Eastern Ceremonial Complex* du bassin du Mississipi, ou de la Montagne-Fleur qui réunit les descendants des Anasazi, les chamanes de Casas Grandes et les petits royaumes d'Aztatlan, dans Sinaloa, au nord-ouest du Mexique. Ces idéologies ne constituent pas un bloc uniforme et, comme les récits mythiques, elles se déploient en de multiples variantes liées à l'histoire et à l'habitat de chaque cité. Elles sont en tout cas la marque distinctive des sociétés « policées » (pour employer le langage du XVIe siècle) face au chaos du monde extérieur, habité par des groupes périphériques autonomes. Le processus d'intégration idéologique, qui va de pair avec la diffusion d'objets précieux, d'images et de textures, est en marche depuis le Formatif. Il atteindra son point culminant avec les empires aztèque et inca, avant l'effondrement total de l'Ancien Monde. La religion chrétienne prendra alors la relève.

C'est aussi au début de l'an 1000 que les premiers Européens, les Vikings, arrivent au nord du continent américain, à Terre-Neuve. Le désenclavement de l'Amérique a commencé.

Chapitre 5

Les Empires du Soleil

Les Aztèques et les Incas ont bâti des empires qui se sont constitués le long du XVe siècle, atteignant leur apogée à la fin de cette période. Ces États s'enracinent dans une histoire séculaire, voire millénaire, mais la nouveauté est l'échelle de leurs territoires respectifs et la complexité administrative mise en place pour gérer le tribut prélevé aux vassaux. Mexico-Tenochtitlan, la capitale des Mexicas, a contrôlé, sur un territoire discontinu, les deux rivages maritimes qui forment l'Anahuac. Partis d'une petite bourgade de la vallée de Cuzco, les Incas ont conquis les chefferies voisines. Puis, ils ont étendu leur emprise sur la Cordillère des Andes, et leur présence est attestée depuis le sud de la Colombie actuelle jusqu'au centre du Chili. Leurs armées se sont introduites également en Amazonie jusqu'au territoire du Acre, au Brésil, bravant un habitat hostile pour ces montagnards. Après la Conquête et leur effondrement, c'est sur ces socles de civilisation que les vice-royautés les plus riches et les plus avancées culturellement, la Nouvelle-Espagne (Mexique) et le Pérou, se sont installées jusqu'à leur disparition, à leur tour, au début du XIXe siècle.

Sur ces deux empires, la bibliographie est écrasante et il est impossible d'intégrer toutes les données. Ici, on se contentera d'évoquer quelques thèmes précis. Contrairement aux deux chapitres précédents, qui séparaient pour les besoins de clarté la Mésoamérique et le monde andin, quelques aspects communs aux deux empires doivent être abordés en vis-à-vis. Leur contemporanéité, les similitudes structurelles de leurs formations respectives ainsi que leur destinée le justifient. C'est dans la comparaison que leur originalité respective ressort. La nature sacrée

de l’Empire et de ses souverains, l’importance de la guerre, la négociation, l’intimidation, la mise en scène du sacrifice humain et l’imposition du tribut comme moyen de soumission, les formes concrètes et idéologiques de la redistribution, ne sont pas identiques mais montrent les différentes voies suivies par les uns et les autres dans la construction d’un système politique qui englobait le monde. Enfin, le choc de la Conquête, essuyé d’abord par les Mexicas (1519) puis par les Péruviens (1532), grâce à des sources très précises, nous permettra de suivre presque visuellement l’effondrement de ces deux empires, un phénomène qui n’avait pas épargné les civilisations qui les ont précédés.

Images, nœuds et fils de la mémoire

Les Mexicas ont mis en images des récits mythiques – historiques, de leur point de vue – ainsi que des scènes sacrificielles ou des listes de tribut. La tradition pictographique est très ancienne en Mésoamérique. En nahuatl, *tlacuilo* est le nom du peintre qui « écrit » dans les Livres ou codex. Celui qui taille le bois ou la pierre est désigné de même, parce qu’il sait transformer la matière inerte et lui donner une autre vie, peut-être aussi parce que toute sculpture a ses glyphes et ses signes[1]. Le mot espagnol d’image (*ymagen de alguna cosa*) correspond à *ixiptla*, terme par lequel on a traduit aussi « statue » (c’est-à-dire *estatua de bulto o ymagen*)[2]. Nous reviendrons sur cette notion fondamentale qui se prête, ici, à une interprétation trompeuse puisque chez le franciscain, auteur du premier dictionnaire nahuatl-castillan (1555), l’image « représente » toujours quelque chose alors que pour les Mexicas elle « rend présente » une force, une énergie ou une action[3].

Les canons esthétiques du monde mésoaméricain s’inspirent des cycles des différents calendriers : vénusien, solaire et rituel de 260 jours, et des symétries cosmiques réparties autour d’un point central, le quinconce, que nous avons vu évoluer depuis l’époque olmèque. Le symbolisme des chiffres imprégnait l’architecture, la décoration et la forme des glyphes. Les représentations anthropomorphes

n'évoquaient ni le corps ni le visage concret d'un être, c'est-à-dire son apparence réelle, mais son pouvoir d'adjoindre des forces surnaturelles. Alfredo López Austin insiste sur le caractère changeant des dieux, dont les composantes peuvent se séparer et engendrer à leur tour de nouvelles divinités. Car selon les conceptions mésoaméricaines, l'énergie divine possède la faculté de se diviser, de se fragmenter et de s'unir ; les représentations des dieux fonctionnent à la fois comme des réceptacles ou capteurs de cette énergie et comme des instruments pour la produire.

Les glyphes Mexicasins étaient pictographiques, idéographiques et phonétiques. Les pictogrammes représentent la forme de l'objet. Par exemple *xochitl* (fleur), dans le sens générique, est reconnaissable à sa forme et couleur. Les signes idéographiques ne montrent pas l'apparence de la chose évoquée, mais sa valeur symbolique, le meilleur exemple étant *teotl*, « force divine, sacrée », dessiné sous la forme d'un demi-cercle solaire, au moment où il surgit à l'horizon. Quant aux glyphes phonétiques, ils expriment un son qui peut faire partie de différents concepts. La couleur est également significative[4].

Il y a des portraits « standard » des dieux : Huehueteotl, un « dieu vieux » d'origine très ancienne, est toujours ridé, assis en tailleur, la paume de la main droite vers le ciel et le poing de la main gauche serré, comme s'il tenait un drapeau ou un bâton. D'autres dieux sont reconnaissables à certains de leurs attributs invariables, comme le bonnet conique de Quetzalcoatl ou la couleur bleue de Huitzilipochtli, et surtout grâce au glyphe qui correspond à leur nom. Encore que ce dernier point n'est pas une indication simple puisque chaque entité possède plusieurs noms et plusieurs fonctions. En outre, beaucoup de détails iconographiques considérés comme typiques de chaque dieu sont interchangeables. Il s'agit donc, plus que d'une image, d'un ensemble de traits composites où l'on peut remarquer l'importance d'éléments zoomorphes (jaguar, oiseau, serpent) répartis dans toutes les représentations divines. Si dans le mythe de la création Tezcatlipoca le « miroir fumant » se transforme en jaguar, les traits de ce félin sont également présents dans les figurations des autres dieux. Ce dieu, invisible et protéiforme, peut être peint sous la forme

et le glyphe de Tepellotl, qui signifie le « cœur de la montagne », c'est-à-dire la force tellurique qui fait vivre le village et qui est source d'énergie et de fertilité[5]. Avant d'être puissance divine, Huitzilipochtli, le « colibri de gauche » fut de son vivant un grand magicien capable de se transformer en oiseau ou en jaguar, parce qu'il était doté d'un *nahualli* puissant.

Le *nahualli* (nahual) est le don ou la capacité de se dédoubler et de se transformer, notamment en adoptant la forme d'un animal – un rapace, un félin ou un reptile. Cette faculté est innée, et placée sous le signe de *ce-ehecatl* (1-vent). Mais il ne suffit pas de naître ce jour-là pour devenir un grand magicien. Il faut que l'élu subisse des épreuves pénibles au risque de sa vie et qu'il parvienne à maîtriser son dédoublement. Les métamorphoses sont induites par des mortifications, par des jeûnes, et par l'ingestion d'hallucinogènes (peyotl, champignons). Quetzalcoatl, dont le nom signifie le « Serpent à Plumes », fut aussi un homme doté d'un *nahualli* puissant : une de ses métamorphoses est justement Ehecatl, le dieu du vent. Sous cet aspect, il prend la forme du singe-araignée, comme on peut le voir dans une sculpture du musée du Quai Branly. Quetzalcoatl est aussi le Grand Sage de Tula, la cité toltèque, un grand prêtre qui était hostile aux sacrifices humains et qui développa les arts et l'écriture ; à ce titre, il est le Maître du papier et de l'encre et incarne la sagesse.

La sophistication de la religion des Mexicas (surtout chez les élites) n'a pas balayé le chamanisme que les chasseurs des temps archaïques ont diffusé dans tout le continent américain. Il s'est nécessairement transformé dans un monde dont la subsistance reposait essentiellement sur l'agriculture, sans perdre les principes essentiels qui le fondaient. Quand l'appareil politique et sacerdotal s'est effondré à la Conquête, ce fonds ancien a continué à vivre dans le monde paysan, en intégrant de nouveaux éléments.

Le Pérou n'a pas produit de codex – celui de Guaman Poma de Ayala est une exception tardive. Les Incas n'ont pas inventé d'écriture glyphique, mais ils possédaient le *khipu*, un outil qui leur permettait d'enregistrer des données quantitatives et peut-être – le débat n'est

pas clos – des histoires. Les *khipus* étaient des systèmes de cordes et de nœuds destinés à fixer la mémoire, à l'amarrer. D'une corde primaire et relativement épaisse, pouvant aller jusqu'à 1 cm, pendaient en nombre variable des cordelettes plus fines. Les informations y étaient codées selon plusieurs critères : le sens de la torsion des fils des cordelettes (à gauche ou à droite), la façon de les attacher à la corde principale, le placement des nœuds, le type de nœuds (simples, doubles, triples, plats ou ronds) et leur longueur, la couleur des fibres… Les quantités étaient comptées selon un système décimal. La lecture était faite par des spécialistes, les *khipucamayoc.* Il semble que chaque *khipu* avait sa propre logique classificatoire et seul celui qui l'avait fabriqué en détenait la clé.

Les Incas se servaient du système décimal, construit par analogie avec le corps humain, notamment les mains. L'inégalité des doigts, quant à la grosseur, la longueur et l'écartement, permet d'exprimer des valeurs hiérarchiques. Le pouce, le premier, est l'ancêtre, la source de tout (*mama)*. Le médius est désigné par un terme quechua (ou aymara) qui signifie, comme pour nous, le milieu ; le cinquième doigt est le « cadet ». La symétrie inversée des deux mains qui forment la dizaine est le modèle du dualisme andin, une organisation sociale typique des Andes (mais que l'on trouve dans d'autres sociétés indigènes des Amériques) qui sépare les familles ou les lignages en deux moitiés complémentaires et hiérarchiques, en l'occurrence, la moitié du Haut, *Hanan* (supérieure), et la moitié du bas, *Hurin* (inférieure). Selon d'autres exemples, la gauche et la droite servent aussi à distinguer les moitiés dont la fonction est surtout rituelle. Enfin le nombre 5, qui conclut la première série des doigts d'une main, marque jusqu'à aujourd'hui la durée des rituels funéraires, des jeûnes et autres. Ajoutons que dans les nombres ordinaux, le second doigt (index) est conçu comme « celui qui accompagne » ; le 3 a aussi son « accompagnateur ». Il y a donc dans cette courte série deux paires hiérarchisées, (1-2) et (3-4), suivies d'un chiffre impair, le 5, qui marque la conclusion d'une série, sa culmination[6].

Cet exemple très simple montre que les chiffres, et les variantes techniques et chromatiques des cordelettes et des nœuds, peuvent servir aussi à coder des informations sur les généalogies, l'organisation sociale et les rituels. Les *khipus* sont dans le même temps des systèmes narratifs qui ordonnent l'information par catégories, groupes et séries. D'ailleurs, les Espagnols du XVIe siècle les ont considérés comme des *memoriales*, c'est-à-dire des dispositifs où étaient consignés des faits mémorables. C'est pourquoi cet instrument de calcul susceptible de rappeler des lieux de culte fut interdit par le Concile de Lima de 1583. À partir de cette date, les *khipus* ne furent utilisés que dans des villages isolés, mais les usagers y apportèrent des nouveautés classificatoires jusqu'à ce jour. Toujours est-il que l'on peut reconnaître les textes des *khipus* dans les chroniques rédigées en espagnol quand il s'agit d'énumération, de généalogies et de quantités[7] (CHT, fig. 1).

En effet, les cartouches brodées (*tocapus*) des tuniques royales semblent obéir à un code que l'on pas encore déchiffré (CHT, fig. 2).

On peut noter la répétition de certains motifs à l'identique, comme celui des damiers, qui peut aussi orner à lui seul une tunique. Les conquistadores de Pizarro observèrent que les guerriers du cortège d'Atahualpa étaient ainsi vêtus en échiquier. D'autres, comme celui qui contient une ligne oblique divisant un espace marqué respectivement pas deux carrés emboîtés (*paqarinas* ?), se distinguent par l'inversion des couleurs. Le quinconce est developpé de différentes manières et dans certains cas il se réduit à la quadripartition, elle-même déclinée selon différents styles et couleurs. Des travaux ethnographiques effectués auprès des tisserandes montrent bien les significations attribuées à la disposition des motifs, aux bandes, aux dégradés, aux contrastes. Sophie Desrosiers, tisserande et anthropologue, a pu reproduire une ceinture *cumbi* (étoffe de qualité) à partir d'indications chiffrées retranscrites dans un document de 1611[8]. Les tissus *cumbi* combinaient plusieurs couleurs et n'avaient pas d'envers : les deux faces étaient parfaitement finies et leurs couleurs savamment inversées. En quechua les bandes tissées sont des *suyus*, un terme appliqué aussi aux parcelles de

terre et qui indique la part de travail qu'elles exigent. Dans le Piémont amazonien, les Matsiguengua contemporains utilisent les motifs textiles verticaux, pour signifier le genre masculin, par opposition aux motifs horizontaux et féminins[9].

Les *khipucamayoc*, qui confectionnent et lisent les *khipus*, comme les *kerocamayoc*, qui fabriquent et décorent les vases rituels, et les *cumbicamayoc*, tisserands d'étoffes fines, ne sont ni des ouvriers spécialisés ni – encore moins – des fonctionnaires, mais des artistes qui animent les cordes, le bois et les fils, et à ce titre, des créateurs. C'est grâce aux peintures, aux couleurs et aux combinaisons savantes des fibres que les histoires anciennes ont pu survivre en partie. Des récits muets aujourd'hui mais renforcés jadis par des chants, des musiques, des rythmes et des chorégraphies.

La confection du *khipu* et la manipulation des cordes et des couleurs trouvent dans le tissage, activité fondamentale dans les Andes, leur modèle. Au fil des chapitres des références à cette activité ont été égrenées. Il est nécessaire de revenir à ce qui reste le trait fondamental des cultures andines. Le travail des fibres végétales est bien antérieur à la céramique. Les textiles, dans leur diversité totale, puisque toutes les techniques ont été explorées, y compris le tricot, jouent dans les Andes un rôle qui n'a pas de précédent dans les mondes américains. L'innovation permanente a été recherchée par les différentes cultures qui se sont succédé depuis le Formatif et même avant, si l'on tient compte de l'existence très ancienne de la vannerie, qui exige la manipulation des fibres végétales. Le tissage a toujours exigé des artisans virtuoses. Ce talent se manifeste dans l'utilisation de fils d'une finesse seulement égalée par la soie. Par exemple, plus de soixante fils peuvent couvrir une surface qui ne dépasse guère la longueur du pouce. La virtuosité du tisserand est évidente dans le traitement des deux faces de la toile, différentes dans la couleur et symétriques dans la forme, dans le choix des teintures et des dégradés et dans la suavité des textures.

Depuis Paracas, les étoffes les plus sophistiquées ont été confectionnées pour habiller les momies, en les enfermant sous un

énorme volume de tissus merveilleux superposés – les « fardeaux » ou *bultos* décrits par les archéologues. Elles ont aussi servi à habiller les souverains et les prêtres, avant d'être détruites. Ces tissus étaient porteurs d'images sacrées, comme le Seigneur des Sceptres, parfois proche de l'Araignée, des *chakanas*, des oiseaux, des serpents, qui ont été également peints sur les parois des céramiques. L'importance de la couleur dans le tissage pose la question des colorants, de leur origine et de leurs circuits.

Un exemple remarquable de sacralité est celui de la « Grande Toile » de Cahuachi (Nazca). Cahuachi est le *mound* principal d'un ensemble de tertres situé à 500 km au sud de Lima, aujourd'hui fondu dans le désert. C'est là qu'un tissu gigantesque qui y avait été volontairement enterré à cet endroit, à 120 m de profondeur, fut mis au jour par les archéologues. Ses dimensions – 30 cm d'épaisseur, 140 m de largeur et au moins 50 m de longueur (des parties ont été détruites au cours du temps) – font de cette pièce un objet unique ; sa fabrication aura requis plus de 1 704 mille m de fil, et 44 000 heures de travail. Il n'a pu être exécuté qu'au moyen de métiers horizontaux et la préparation de la chaîne a nécessité la collaboration de nombreux artisans, probablement des femmes. Les fibres ont probablement été acquises par la voie du tribut et l'exécution du travail a pu relever des corvées rotatives, typiques des Incas. Quelle a été son utilisation ? On l'ignore, mais le fait que cette pièce ait été enfoncée dans la terre de la montagne artificielle, placée à la verticale, indique l'importance religieuse d'une offrande qui a mobilisé des centaines d'individus, voire des milliers, au fil de cinq années de travail collectif[10].

Origines : la longue marche des Aztèques

Le thème des migrations de bandes, de clans ou de lignages, est omniprésent en Mésoamérique. Dans les récits mésoaméricains, ce mouvement est souvent décrit comme la réponse d'un groupe à une injonction divine. Au cours de leur pérégrination, les tribus se séparent et une seule réussit à atteindre le but fixé par le dieu. Elle

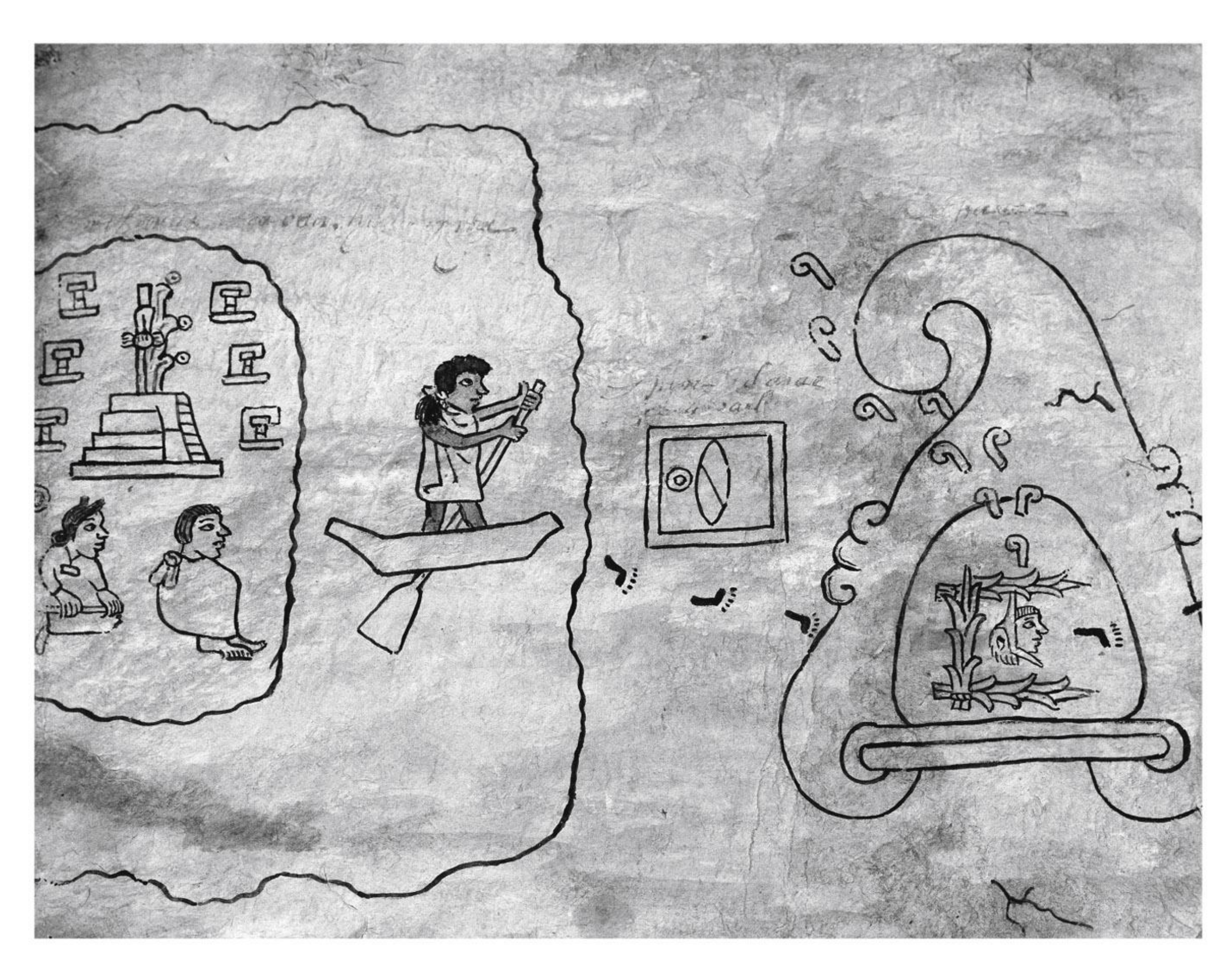
occupera par conséquent le rang le plus éminent. Dans le schéma des migrations, la guerre est l'élément moteur.

La flamboyance de Mexico-Tenochtitlan cache des origines bien modestes, et le contraste entre la misère des premiers temps et la gloire de l'empire mexicain est un thème qui traverse les diverses narrations des errances qui menèrent ce peuple de chasseurs jusqu'aux rives du lac Texcoco, dans la vallée de Mexico. Ces tribulations ont été illustrées dans des livres du XVIe siècle sous une forme qui rappelle les bandes dessinées modernes. Les livres plus anciens, ceux des peuples installés sur le bord du lac, furent brûlés par le roi aztèque Itzcoatl, qui voulut effacer le passé des autres cités et de leurs dieux pour assurer la prééminence des siens. Au lendemain de la Conquête, ceux qui avaient été peints par les anciens conquérants mexicains subirent le même sort que les codex des Mayas. Et comme cela fut le cas au Yucatán, les missionnaires franciscains et dominicains récupérèrent l'histoire des Aztèques, appelés Mexicains ou Mexicas, incitant les peintres à reprendre la tradition pictographique en ajoutant dans la plupart des cas un texte en espagnol ou en nahuatl. Nous sommes donc devant deux trous de mémoire difficiles à combler.

Cette mise par écrit d'une tradition orale, qui était autrefois liée à la parole, aux chants, et aux mouvements des rituels, est une démarche nouvelle, car même si ces codex contiennent des signes anciens, le style des images est déjà influencé par l'esthétique européenne[11]. Pour les missionnaires comme Motolinia, Sahagún ou Durán, l'histoire a un début et se dirige inévitablement vers une fin. Dans un certain sens, cette perspective rejoint celle des Mexicas qui savent que le Temps du Cinquième Soleil finira inexorablement. Cependant, l'histoire occidentale est linéaire, alors que celle des Aztèques, comme celles des peuples de la Mésoamérique, est un enchaînement inéluctable de cycles dans lesquels tout événement vient s'inscrire ; l'adéquation des deux points de vue n'est pas toujours évidente. Ce qui ressort de la lecture de ces documents (dont beaucoup de passages restent difficiles à interpréter), c'est l'importance accordée au destin, qui fera d'un peuple chasseur venu d'un ailleurs temporel et

spatial, la nation la plus puissante de la Mésoamérique. Cette transformation essentielle était déjà contenue dans la légende de Topiltzin. Elle prend ici une forme plus achevée.

Il n'existe pas de version unique de cette migration à laquelle ont participé d'autres tribus nahuas. La plus ancienne est celle de la *Tira de la peregrinación*, un codex entièrement pictographique rédigé entre 1530 et 1541[12]. Le mot *tira* signifie « bande », car le récit en images de la longue marche des Aztèques est aussi une mise en forme matérielle de ce chemin, qui se déploie en 21 planches dessinées sur une longue bande de papier *amate* pliée en accordéon. Le premier dessin reproduit le berceau originel des Aztèques, Aztlán, « l'île aux hérons, lieu de blancheur », située quelque part dans le Nord, qui est un orient mais aussi l'endroit de l'inframonde[13]. Aztlán préfigure la future Tenochtitlan, bâtie sur une île du lac Texcoco. Comme Tollan, Aztlán est une cité mythique qui a des répliques terrestres[14].



Aztlán et premier départ

Tira de la Peregrinación (Codex Boturini)

Le couple assis devant le temple en *tablero*/*talud* (de pur style teotihuacan) est formé de Mixcoatl et Chimalma, les parents de Quetzalcoatl. L'image indique six groupes, des *calpulli*, de part et d'autre de la pyramide[15]. Une fois sortis de cette île, les six lignages de pélerins arrivent à la première grande étape, Teoculhuacan – « montagne au sommet recourbé » – située en miroir de l'île originaire. Les six groupes de Chichimèques, issus du couple divin, sont revêtus de peaux de bêtes. Leurs yeux sont entourés d'une peinture noire, comme ceux de leur père Mixcoatl, le Seigneur des Chasseurs ; quand il se dédouble en Camaxtle, son corps est orné de rayures rouges et blanches. Cette peinture corporelle et faciale, distinctive des Chichimèques, est identique à celle des figures anthropomorphes de la céramique de Paquimé[16].

Pour que les Aztèques émergent de la nébuleuse chichimèque, il faut l'intrusion d'un événement, incarné dans Huitzilipochtli, une divinité solaire et guerrière, le « colibri [ou l'oiseau-mouche] de la gauche », le « Sacrifié ressuscité » réincarné dans le corps frêle et multicolore du colibri, du côté gauche, c'est-à-dire du sud, lorsque le soleil est au zénith et brille de toute sa puissance[17]. C'est lui qui choisit, parmi cet ensemble mal dégrossi, le petit groupe des Aztèques, et les exhorte à se débarrasser des chasseurs. Quatre cents guerriers sont sacrifiés pour nourrir le Soleil de leurs cœurs[18]. C'est alors que les Aztèques changent de nom et deviennent le « peuple du dieu Mexi » (autre dénomination de Huitzilipochtli), c'est-à-dire les Mexicas.

Leur trajet se poursuit. Après une halte au pied du mont Coatepetl (lieu de naissance de leur dieu tutélaire), qui se dresse face à Tula, les Mexicas parviennent enfin jusqu'aux rives du lac, à Colhuacan, où le seigneur local, un Toltèque, donne au chef des Mexicas une de ses filles en mariage. La *Tira* légitime à la fois l'ascendance chichimèque des Aztèques originels, leur héritage toltèque et leur singularité en tant que peuple élu par Huitzilipochtli, une divinité exigeante qui les éprouve sans pitié, faisant de cette pérégrination un voyage initiatique.

Les liens entre Mixcoatl (ou Camaxtle, avec lequel il est souvent confondu) et Quetzalcoatl sont développés dans l'*Histoire du Méchique*, un texte traduit par André Thévet en 1543, à partir d'une source perdue (que les spécialistes appellent la chronique X). L'arrivée des Mexicas à Mexico-Tenochtitlan est datée de 1324. Leur départ aurait eu lieu en 1085. Le texte ne parle pas d'Aztlán mais d'une montagne, « de laquelle sortent trois rivières qui se font dégorger [*sic*] dans le Golfe de la mer vermeille ». Cette mer n'est autre que celle qui sépare la presqu'île de Californie du continent, appelée au XVIe siècle mer de Cortés. Thévet identifie ce mont avec la mystérieuse Quivire, indiquée par les indigènes du Mississipi au conquistador Vázquez Coronado. Quivire a intrigué les historiens nord-américains qui l'ont localisée du côté de Lyons (Kansas), un pays habité par les Wichitas, descendants des Caddo[19]. Le mythe

des pérégrinations se nourrit aussi d'événements survenus après la chute de Mexico.

Le *Codex Tovar*, source à laquelle des auteurs importants du XVIe siècle comme Diego Durán ou Joseph Acosta ont puisé leurs informations, apporte plus de précisions[20]. Il s'agit d'un texte illustré rédigé en espagnol. Le lieu d'origine est toujours Aztlán et se trouve dans le Nord, « là où l'on vient de découvrir le nouveau Mexique », allusion aux expéditions de Hernándo de Soto et de Vázquez Coronado. Qu'entend-on par là ? S'agit-il du New Mexico nord-américain ou du royaume d'Aztatlán ? Dans ce territoire septentrional aux contours très flous, le *Codex Tovar* situe deux « provinces », l'une étant Aztlán (berceau des *nahualtlacas*, ceux qui parlent le nahuatl) et l'autre Teculhuacan, « terre de ceux qui ont des ancêtres divins », où se trouvent les Sept Cavernes d'où sont sortis six chefs de lignages nahualtlaques ; le septième, celui des Mexicas, a attendu l'arrivée de leur chef et a été le dernier à émerger. Le rédacteur précise que le fait d'être sortis de ces cavernes ne signifie pas qu'ils vivaient comme des sauvages ; bien au contraire, ils étaient des gens très policés « à la manière et selon l'aspect des gens du Nouveau Mexique d'où ils sont venus ». Notons l'impact des explorations espagnoles septentrionales qui, pour les peintres et informateurs mexicains, apportent la preuve géographique de la véracité de leur narration. La mention de Quivire plaide en faveur de l'identification de l'auteur de ce récit comme Marcos de Niza, qui suivit Coronado dans cette région.

L'émergence des Nahualtèques aurait eu lieu en 820. Après Teculhuacan, les pélerins traversent le Michoacán et certains parmi eux décident de s'installer au bord du lac de Pátzcuaro. Les restants passent par Tula en 1168, puis se dirigent vers le lac de Texcoco et s'arrêtent un temps à Chapultepec. Enfin, les Mexicas finiront par s'établir sur l'îlot misérable que les autres Nahuas, arrivés plus tôt, leur ont cédé. Ils y fondent un *altepetl* signalé par le glyphe « montagne-eau », à l'endroit indiqué par Huitzilipochtli, là où un aigle se poserait sur une figue de barbarie. Leur premier bâtiment fut le temple – l'origine du *Templo Mayor* – pour honorer leur protecteur

Huitzilipochtli ainsi que Tláloc, le dieu de l'eau millénaire, unissant symboliquement leur divinité tutélaire lignagère à celle qui avait dominé la Mésoamérique depuis des temps immémoriaux. Remarquons aussi que le *Codex Tovar* introduit l'histoire des Aztèques dans la longue durée du mythe de la Caverne, déjà esquissé dans la civilisation olmèque.

Le *Codex de Florence* signale une autre route, cette fois-ci maritime[21]. Les Mexicains sont donc des étrangers venus des provinces chichimèques par mer et arrivés à Papantla, un port situé à Veracruz, à quelques lieues de la cité ancienne de El Tajín[22]. C'est alors que la pérégrination par voie terrestre en direction du Guatemala commence. Les hommes, guidés par leur prêtre, peuplent Tamoanchan, une réplique terrestre du paradis. Ils ont pris avec eux « toutes les peintures » (les codex) qui expliquaient leurs rites et les arts des plumassiers et des lapidaires. C'est à cet endroit que le groupe se disloque. Ceux qui reprennent leur errance invoquent l'ordre donné par Tloque Nahuaque (Tezcatlipoca) et se dirigent vers Teotihuacan. Ils emportent les Livres sacrés et promettent à ceux qui restent de revenir les chercher. De là ils repartent vers le nord pour renaître dans une des Sept Cavernes matricielles. Ce texte sur les hommes venus de la mer évoque un passage très ancien, bien antérieur aux Mexicas, celui des Livres comme source de savoir et de sagesse, liés au roi Quetzalcoatl[23].

Où situer Tamoanchan ? Ce nom désigne le lieu de la Création, paradis de la « brume fleurie », où se dresse le grand arbre fendu ou coupé, chargé d'or et de bijoux, de fleurs enivrantes qui tombent des branches et se répandent, accompagnées de plumes de quetzal. Un endroit mythique comme Tollan, Zuyuá et tant d'autres, qui a donné lieu à des répliques terrestres, tantôt en bordure de la mer, tantôt dans les montagnes, entre les volcans Iztaccihuatl et Popocatepetl. Ces duplications se produisent aussi entre un dieu de la Création et l'homme-divinisé possédé par sa force, entre un village et la montagne sacrée ou une montagne et la pyramide, entre un *nahualli* (une force abstraite, cosmique ou animale) et l'être sous lequel se manifeste la métamorphose chamanique, ou encore entre la

planification urbaine et le cosmos[24]. D'où l'impossibilité de situer concrètement certains lieux, ou de cerner le phénomène de dédoublement, concept qui ne rend pas tout à fait compte de ce qui se joue dans ces correspondances. Il faut ajouter la confusion qui s'ajoute dès le XVIe siècle entre Tamoanchan et Tlálocan, d'une part et le Paradis Terrestre biblique d'autre part.

Le récit de Sahagún nous oblige à revenir sur le terme de « toltèque », une appellation qui englobe les Olmèques du golfe, qui « parlaient une langue barbare ». Les mêmes informateurs de Sahagún ont affirmé dans un autre passage que tous ceux qui s'exprimaient clairement dans la langue mexicaine descendaient des Toltèques : ceux qui étaient restés à Tula et n'avaient pas suivi Topiltzin Quetzalcoatl. Selon la même source, les *tamimes*, parmi lesquels les Olmèques du golfe ont été classés, sont des archers[25]. Tirer à l'arc n'est pas tirer au propulseur, technique typique de Teotihuacan, Tula et Tenochtitlan. Cependant, même s'ils ne parlent pas le nahuatl, ces Olmèques descendants de chasseurs sont « toltèques » par leur art et habitent le pays de la « Mère de tous les oiseaux » au précieux plumage, les aras et les quetzals. Toltèque ne renvoie donc pas à un groupe ethnique, ni à une famille linguistique, mais à la capacité d'un groupe à transformer la matière et à la diviniser et peut-être aussi, par extension, comme le texte le suggère, à son rôle dans la circulation de ces objets. C'est le cas des Olmecas Xicallangas, qui ont été des marchands puissants après la chute de Teotihuacan.

La fabrique de l'autochtonie inca

Cieza de León avait été ébloui par la majesté des ruines de Tiwanaku. Cet émerveillement s'étendit aux antiquités péruviennes. Qui vivait dans ce pays avant la conquête des Incas ? Cette question qui l'intriguait, il la posa à plusieurs Péruviens. Dans les premiers temps, lui dit-on, le désordre régnait dans la vallée de Cuzco[26]. Les groupes se faisaient une guerre incessante, habitaient les sommets des montagnes, parlaient des langues étranges et prenaient les

femmes de leurs ennemis. Cette esquisse dans ses grandes lignes est corroborée par l'archéologie et la linguistique. Après l'effondrement de Tiwanaku et Wari, la construction de sites défensifs (*pukaras*) surplombant les vallées devint la norme dans toute la région autour du lac Titicaca et de la vallée du Vilcanota. Quant aux langues, on sait que le quechua n'était pas la langue originelle des Incas, que l'on parlait également l'aymara et même une langue secrète que les Incas semblent avoir conservé tout en promouvant le quechua général comme langue de communication[27].

Soucieux de vérifier ses données, Cieza consulte Cayu Tupac, membre de l'élite inca, qui lui donne la version orthodoxe de l'origine de son lignage. L'anarchie initiale prit fin quand trois couples d'Incas sortirent de la caverne de Pacarictambo : Ayar Cachi, Ayar Uchu et Ayar Manco, avec leurs femmes-sœurs Mama Huaco, Mama Cora et Mama Rahua, vêtus de merveilleuses tuniques de *tocapos*. Cette fratrie avait pour père le Soleil. Cayu Tupac précise que certaines personnes donnent une liste plus longue mais il s'en tient à celle que l'Inca lui-même lui a donnée. Ce commentaire montre bien que l'information dont nous disposons, aussi bien au Pérou qu'en Mésoamérique, reflète les conceptions des élites et non pas celles du peuple. Suivant l'avis d'un des frères, le groupe décide de faire un village à cet endroit avec l'aide des habitants de la région. Ayar Cachi, le premier à être sorti de la matrice minérale, possède une force colossale et, à coups de pierres lancées avec sa fronde en or, il fait s'écrouler les montagnes ; quand il vise en l'air, ses pierres touchent les nuages. Ce pouvoir fait peur à ses frères, qui lui tendent un piège et l'emmurent dans la caverne. Alors, un puissant séisme ébranle la terre et beaucoup de monts s'écroulent sur les vallées.

Les deux frères restants décident de construire un autre village un peu plus loin, Tampu Quiru, où ils séjournent quelque temps, jusqu'au jour où Ayar Cachi, transformé en oiseau aux ailes bariolées (un ara ?) les exhorte à partir afin de fonder la ville de Cuzco et édifier un temple en l'honneur de leur Père, le Soleil. Ayar Cachi choisit de demeurer dans le mont de Huanacaure, où désormais auraient lieu

les rites d'intronisation des Incas. Il désigne comme chef Ayar Manco qui part avec les deux femmes[28].

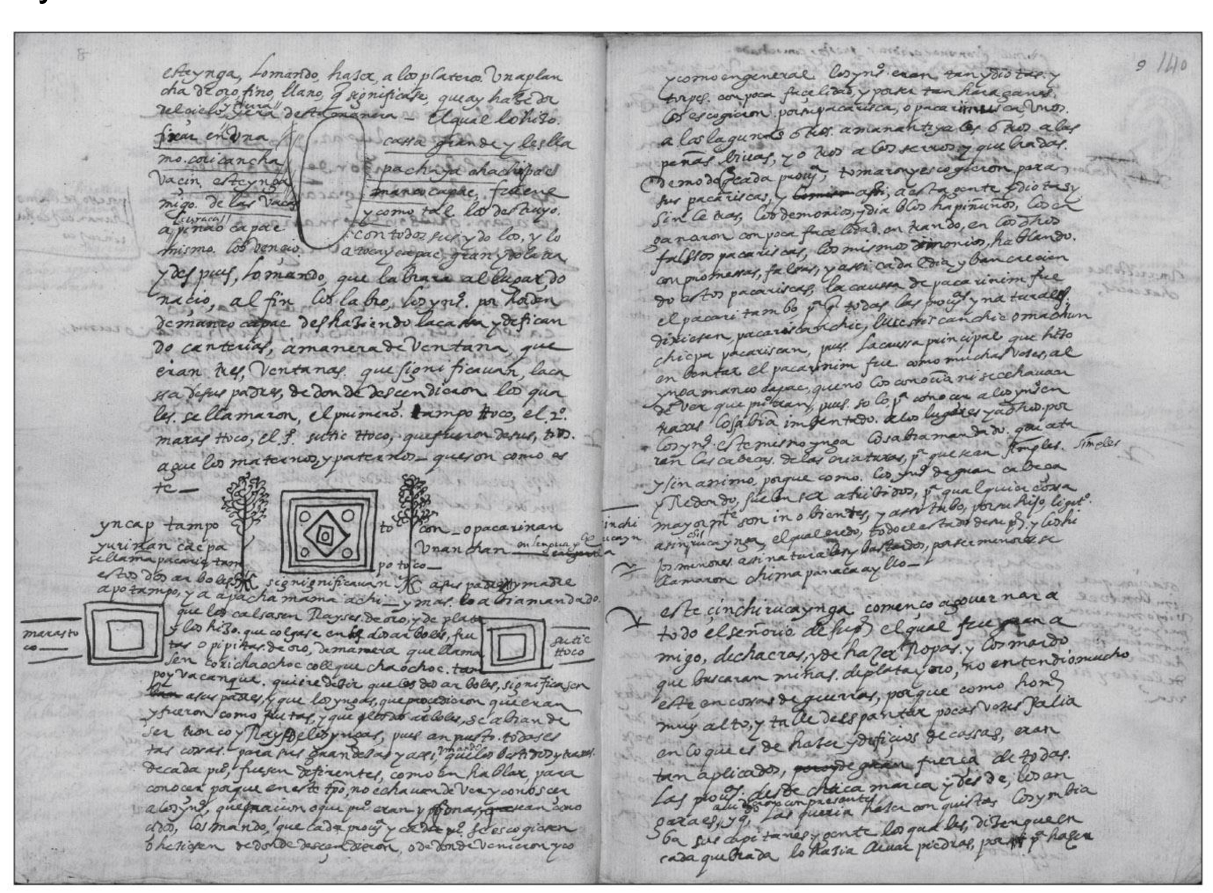
L'Inca Garcilaso donne plusieurs versions de cette histoire. Celle qu'il tient de son oncle maternel se réfère à un couple solaire sorti du lac Titicaca pour se rendre dans la vallée de Cuzco, après une halte à Huanacaure. Elle est plutôt conforme avec les études linguistiques sur l'importance des langues pukina et aymara parlées par les premiers Incas et l'archéologie. Mais il ajoute une « seconde fable » que racontent les gens dits « du commun » originaires du Kuntisuyu et du Collasuyu, deux quartiers-régions appartenant à la moitié Hurin, de moindre catégorie. Selon ce récit, un homme surgit à Tiwanaku après le déluge. Il était si puissant qu'il divisa le monde en quatre parties et les attribua à quatre rois. Manco Capac reçut le Nord (Chinchaysuyu), Colla, le Sud (Collasuyu), Tocay, l'Est (Antisuyu) et Pinahua, l'Ouest (Kuntisuyu). Ces gens racontent aussi que de ce partage primordial est né le Tawantinsuyu, l'Empire des Quatre Quartiers.

La troisième version est celle de Pacarictambo et provient, selon Garcilaso, des peuples qui habitent à l'est et au nord de la ville de Cuzco. La fratrie est formée de quatre couples sortis par la fenêtre du milieu et le premier frère à émerger est cette fois-ci Manco Capac avec sa femme et épouse Mama Ocllo. Dans cette version, Manco ne porte pas le qualificatif Ayar, et de ce fait il se distingue de ses trois autres frères[29]. Cette version est proche de celle de Sarmiento de Gamboa, plus complète, qui nomme trois fenêtres dans Pacarictambo : Maras Toco (d'où sortirent les Maras), Sutic Toco, d'où sortirent les Tampus, et Capac Toco, la principale, d'où sortirent les quatre frères Ayar[30]. Betanzos, qui nomme les quatre frères, accorde la première place à Ayar Cachi et Mama Huaco, une femme à la force colossale. Les derniers sont Ayar Manco et Mama Ocllo. Alors qu'ils sont à peine sortis de la caverne, et avant l'ensevelissement d'Ayar Cachi, ils plantent des pommes de terre. Arrivés à Cuzco, Manco Capac, son frère puîné Ayar Auca et les quatre femmes sèment du maïs dans les bonnes terres de Cuzco, car ils avaient apporté avec eux la semence[31]. Cette version ajoute

donc le passage à la culture du maïs, une céréale plus prisée que les tubercules. D'ailleurs les noms des frères Ayar évoquent le quinoa et le piment, seul celui d'Ayar Cachi est un produit minéral, le sel.

Don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, originaire du Collasuyu, introduit un dessin des trois fenêtres de Pacarictambo[32].

La fenêtre supérieure rappelle celles que nous avons vues à Tiwanaku liées à la montagne et à la *paqarina* (lieu de naissance, aurore). La montagne est suggérée par la construction échelonnée de l'ensemble, d'où l'erreur de placer tous les dessins sur le même plan horizontal[33]. Le fait que ce chroniqueur ait été chrétien et que son texte s'inscrive dans le cadre de la campagne contre les idolâtries n'invalide pas son image, dont la construction, enchevêtrée dans le texte écrit, ne s'impose pas à moins d'y ajouter un autre sens. Le dessin est cohérent avec l'iconographie andine du Sud, une région liée à celle d'où le chroniqueur est originaire, où la langue était l'aymara.



Les trois « fenêtres » des origines, d'après Santa Cruz Pachacuti Yamqui.

Que dit l'archéologie ? La cavité d'où seraient sortis les Incas aurait été identifiée à Puma Orco, près de Pacaritambo, à une quarantaine de kilomètres de Cuzco. Il s'agit d'un affleurement où se détachent des pierres incisées et deux pumas sur le point le plus haut, détail qui renforce les analogies avec l'iconographie des *paqarinas* tiwanaku. Près de cet endroit, on peut distinguer des vestiges d'un ancien temple inca et une petite caverne. Ces vestiges indiquent en tout cas le choix de cet endroit par les Incas pour commémorer leur émergence[34]. En dehors de ces quelques éléments, peu de données concrètes sur leurs origines ont été trouvées. On sait seulement qu'après l'écroulement de Wari et de son avant-poste de Pikallacta, la vallée de Cuzco, surtout dans sa partie nord et nord-ouest, connut un développement agricole considérable. La distribution d'un certain type de céramique fabriquée par les précurseurs des Incas en est la trace laissée sur cet espace. Mais la profusion d'ethnonymes conservés dans les sources coloniales rend l'identification difficile. Le seul nom auquel on peut rattacher l'histoire des premiers Incas est celui des Ayarmacas, un groupe qui occupait dans la vallée de Cuzco une place prééminente. Nous y retrouvons la dénomination peu fréquente, hors de ce contexte, d'Ayar qui est aussi celle des premiers Incas des mythes. Précisons que le terme d'Inca pose des problèmes d'interprétation ; il désigne en tout cas un lignage et non pas un peuple. Il semble que les étrangers, descendants de Manco Capac, aient épousé des femmes ayarmacas, ce qui leur a permis d'acquérir une position dominante. Les récits généalogiques le suggèrent. Lorsque Pachacutec Inca devient le maître de la vallée de Cuzco, à force de lutter contre les groupes voisins, autour du milieu du XVe siècle, une des règles qu'il instaure est celle du mariage du souverain avec sa sœur, écartant par cet inceste légitime les femmes des autres ethnies, qui n'occuperont que le rang secondaire de concubines.

Dynasties

Nous avons les noms et les dates des dynasties régnantes, aussi bien pour les Mexicas que pour les Incas. Peut-on dire pour autant que ces listes obéissent aux mêmes critères que celles des souverains espagnols, qui sont pour ceux qui les ont recueillies le modèle ? Les règles de succession ne sont pas claires et il semble que le choix, à l'intérieur d'une lignée, rompe avec une transmission rigide de la charge. Sans compter que la filiation n'est pas nécessairement patrilinéaire.

Aussi bien les Incas, fils du Soleil, que les Aztèques, guidés par le dieu solaire Huitzilipochtli, sont des êtres prédestinés à un grand avenir, des peuples élus. Est-ce une interprétation faite *a posteriori* sous l'influence des Écritures expliquées par les évangélisateurs ou bien un trait inhérent à ces sociétés ? Il est difficile de trancher. Mais ce sont des sociétés qui croient aux prophéties et au destin ; les souverains sont depuis longtemps des personnages hors du commun, des hommes divinisés ou des dieux humanisés, et cette élection, même si le mot se prête à des confusions, est cohérente avec cette pensée. Enfin, aussi bien à Mexico qu'à Cuzco, le grand tournant impérial se produit grâce à l'action d'un seigneur de guerre exceptionnel qui désenclave la capitale, soumet les provinces situées au-delà de la sphère locale d'influence et instaure un ordre nouveau.

La guerre fleurie

Les Aztèques comptaient neuf souverains depuis les débuts de leur installation dans la petite île du lac. Cette généalogie est difficile à accepter telle quelle et ne tient pas compte des années d'adaptation à ce milieu lacustre, ni de la construction laborieuse des *chinampas*, ces cultures flottantes sur des sols artificiels faits de roseaux et de terre, ni des aménagements nécessaires pour éviter les inondations. Nous ne savons rien de leur arrivée dans une région occupée au moins jusqu'en 1200 par des Otomi, et par une foule de petits États et de confédérations instables avant leur inclusion dans le royaume tépanèque centré à Azcapotzalco et Tlacopan[35]. Les Tépanèques, selon les récits des origines, étaient le troisième lignage à être sorti

de la matrice des Sept Cavernes, précédé des Xochimilcas (inventeurs des Chinampas) et des Chalcas.

Le premier roi que les textes mentionnent est Acamapichtli. Ce personnage, qui aurait épousé une fille toltèque, conquit les cités des Chinampas ainsi que Tenayuca et devint le souverain de la confédération tépanèque, entre 1372 ou 1375 – les dates ne concordent pas toujours exactement. Azcapotzalco devint grâce à lui une cité puissante et les Aztèques comptent parmi ses nombreux tributaires. L'*altepetl* des Mexicas était divisé en plusieurs quartiers formés par des groupes apparentés. Vers 1392, un *calpulli* se sépara de cet *altepetl* et s'installa tout près, sur un autre îlot : Tlatelolco. Par ces activités marchandes cette ville jouera un rôle important dans l'empire mexicas[36].

Les deux rois tépanèques qui succèdent à Acamapichtli entretiennent avec leurs voisins des affrontements rituels comme la « guerre fleurie », destinés à se procurer mutuellement des captifs destinés à être sacrifiés. Les Aztèques suivirent cette coutume qui leur assura le contrôle des rives du lac. Ils avaient une supériorité tactique sur les autres peuples, puisque, en tant qu'insulaires, ils maîtrisaient la navigation sur le lac. En s'affranchissant de la tutelle Tépanèque, Itzcoatl (1427-1440) marque le début de la conquête impériale des Mexicas. Il détruit Azcapotzalco au terme d'une bataille qui dura cent quatorze jours et brûle les codex anciens de ses voisins « pour qu'ils ne vinssent pas dans les mains du vulgaire », effaçant ainsi la mémoire des cités nahuas ainsi que leurs dieux[37].

Sous son règne, le système militaire se hiérarchise en une série plus diversifiée de grades, marqués par des insignes et des privilèges, qui servent d'émulation pour les jeunes guerriers. Les Aigles sont les soldats du Soleil et, une fois morts, ils accompagnent l'astre dans sa course ; les Jaguars sont les guerriers de Tezcatlipoca, et leur unité est strictement réservée à la noblesse. L'ascension au sein de ces groupes dépend du nombre de captifs faits au cours de ces luttes et des circonstances des captures. Par exemple, se saisir de « barbares » comme les Huastèques est un acte beaucoup moins glorieux que de s'emparer de guerriers nahuas.

Le guerrier qui prend cinq captifs de haute qualité est promu dans un grade distingué. Deux prises humaines lui donnent le droit de porter le labret, des sandales et des ornements. Le meilleur des guerriers agit comme un chasseur solitaire qui n'attend aucune aide. Le nombre de captifs détermine donc le rang, qui est indiqué par des emblèmes, des peintures faciales, des vêtements, une coiffure déterminée et autres signes distinctifs.

Tout enfant mâle, noble ou plébéien, est présenté au Maître qui préside le *telpochcalli*, une école qui les forme à la discipline, au maniement des armes, et à l'endurance. Chaque quartier a la sienne. Devenus adolescents, les novices accompagnent les guerriers sur le champ de bataille, portant les armes et la nourriture ; cette expérience trempe leur caractère. Les enfants nobles entrent dans le *calmécac*, une académie plus rigoureuse où ils sont initiés également aux mystères de la religion et aux chants, indispensables pour mener à bien toute entreprise guerrière. À l'âge de vingt ans, ceux qui veulent se consacrer à la guerre partent en campagne. Les plus doués capturent, seuls, leur première victime ; les autres sont aidés par un petit groupe de pairs dans cet exploit fondateur de leur carrière. Pour les enfants issus d'un milieu humble, le statut de guerrier est une distinction sociale qui n'égale pas celle des combattants issus de la noblesse. Les collecteurs de tribut et les ambassadeurs sont les seuls à être exemptés de faire la guerre. Malgré toute cette sophistication, les forces militaires mexicaines ne constituent pas une armée de métier, car ses membres participent également aux activités agricoles, du moins dans les premières décennies.

La Triple Alliance de Mexico-Tenochtitlan, Tlacopan (ancienne cité tépanèque) et Texcoco renforça la puissance de Tenochtitlan. La guerre sacrée était un devoir cosmique, symbolisée par le double glyphe eau/feu, c'est-à-dire Tláloc et Huitzilipochtli, honorés dans des sanctuaires jumeaux du *Templo Mayor*. Elle se poursuivit rituellement autour du lac Texcoco. Refuser de s'engager dans ces batailles rituelles était une déclaration de guerre. Progressivement, l'intensification des guerres fleuries suivit le rythme des conquêtes

militaires, qui trouvaient toujours un prétexte pour attaquer les cités récalcitrantes. Quand une cité refusait des services demandés par la coalition qui l'auraient de fait placée en position de tributaire, la riposte de Tenochtitlan attendait un bref délai et engageait l'assaut. La victoire était acquise lorsque les assaillants réussissaient à s'introduire jusqu'à son temple et l'incendier. Cette destruction consacrait la victoire de Huitzilipochtli sur le dieu local. Le combat cessait et les négociations reprenaient.

Les armées mexicaines, précédées de leurs éclaireurs, poussaient leurs incursions toujours plus loin dans le but essentiel d'augmenter le nombre de tributaires. Ces conquêtes tissaient un maillon de régions soumises sur un territoire discontinu. Une fois obtenue la reddition de l'adversaire, le tribut était acheminé à Tenochtitlan et partagé en quantité inégale avec ses partenaires de la Triple Alliance. Le *Codex Mendoza* fournit un bel exemple de prélèvement tributaire concernant la province de Soconusco conquise sous le règne d'Axayacatl[38]. Les objets précieux comme les jadéites, les plumes d'oiseaux tropicaux, les turquoises, les quantités fixées de grains de cacao et de peaux de jaguar, y ont été soigneusement dessinés.

En périphérie de Mexico-Tenochtitlan, des cités non conquises gardèrent leur autonomie, comme Tlaxcala, tout en participant régulièrement à la guerre fleurie. C'est à Tzintzuntzan, dans le Michoacán, la capitale des Tarasques, que la résistance aux Mexicas fut la plus tenace. De fait, les Tarasques n'intégrèrent jamais l'empire mexicain. D'autres cités restèrent en dehors du système tributaire. Tant que ses intérêts n'étaient pas menacés, Tenochtitlan n'intervint pas mais conclut des accords pour que ses marchands pussent circuler sans crainte.

Le *tlatoani* Ahuitzol (« Loutre »), qui accéda au pouvoir en 1486, lança plusieurs armées sur les routes pour fondre sur huit cités et prendre des captifs, qui seraient sacrifiés pour son intronisation comme c'était la coutume. Pour restaurer la renommée guerrière de Mexico-Tenochtitlan, mise à mal par le *tlatoani* précédent, le faible Tizoc, il fit sacrifier un nombre inédit de captifs, 80 400 selon les sources, qui décrivent les ruisseaux de sang s'écoulant du haut des

marches des temples et leur odeur pénétrante. Ce carnage, justifié par les impératifs religieux, avait une fonction d'intimidation pour tous les représentants des cités qui avaient été conviés à la cérémonie. D'ailleurs, un des glyphes qui représente le *tlatoani* signifie « donner de l'effroi ». Ahuitzol engagea une longue campagne au sud de Tehuantepec. Des marchands *pochteca* avaient été tués à Xolotlan, Mazatlan, Ayotlan et Soconusco, et ces cités s'étaient retournées contre Tehuantepec, alliée aux Mexicas. Les représailles aztèques furent terribles. Mazatlan fut détruite et les autres cités dissidentes furent reprises. Ahuitzol mourut en 1502 d'une étrange maladie qui le consuma[39].

La royauté est un don de Tezcatlipoca et les onze discours recueillis dans le *Codex de Florence* et prononcés lors de l'intronisation d'un nouveau roi montrent bien la nature divine du *tlatoani*. Celui-ci est élu au sein d'une dynastie mexica par un conseil de sept personnes dont le prince régent, deux capitaines, les deux prêtres de Huizilipochtli et de Tláloc et les rois de Texcoco et de Tlacopan[40]. Le nouveau souverain est appelé « Seigneur aimé, seigneur respecté ; jade et plume », on rappelle ses liens avec la divinité, le Seigneur Tloque Nahuaque, « Celui par qui on vit ». « Ta cité t'appelle, ta cité va vers toi », dit le début d'un discours sur la royauté. Enfin le souverain est celui qui voit « ce qui est au-dessus de nous et dans la région des morts et devant lui se répandent les colliers et les plumes, le jade et les turquoises, ce qui est incomparable »[41]. Le souverain décédé est « dans un coffre dans une boîte ». En mourant « la torche s'est éteinte, et la lueur »[42].

Il semble que l'occultation du visage du *tlatoani* fut une coutume introduite par Moctezuma « le vieux », qui régna entre 1440 et 1469. Cette prohibition s'étendait aux paquets sacrés qui contenaient les reliques de Huizilipochtli et qui avaient été transportés par les Aztèques au cours de leur pèlerinage. L'origine de ces paquets remontait à la Création. Quand le Soleil exigea le sacrifice de tous les dieux, Xolotl leur ouvrit la poitrine avant de se tuer lui-même. Mais auparavant, chaque dieu laissa à son serviteur une pièce de tissu ou un autre objet qui lui avait appartenu. Ces paquets, les *tlaquimilolli*,

« chose enveloppée », contenaient des parcelles divines, des jades, des peaux d'ocelot, un morceau de pagne, des os ou encore, comme dans le cas du paquet de Tezcatlipoca, un miroir d'obsidienne.

Tenochtitlan, le quinconce sacré

Mexico-Tenochtitlan est la cité la plus peuplée et la plus puissante de tout le continent américain, et avec ses 200 000 habitants elle est comparable au Paris et à la Constantinople de la fin du XVe siècle[43]. Pour sa beauté, décrite par les premiers témoins européens, elle a été souvent comparée à Venise. Comme celle-ci, elle a été construite dans un environnement lagunaire. Elle est rattachée à la terre ferme par trois chaussées qui la relient à Iztapalapa au sud, Tlacopan et Chapultepec à l'ouest et Tepeyac au nord. Le lac de Texcoco, au moment de la Conquête, est sillonné par une multitude de canoës qui approvisionnent la ville. Les temples, les marchés, les palais, les barques remplies de fleurs et l'animation constante en font une ville unique. Les dimensions grandioses de la capitale des Mexicas reproduisent, à une échelle supérieure, Teotihuacan.

Le *Codex Mendoza* représente la Cité entourée d'eau et coupée en quatre sections par deux canaux qui s'entrecroisent, au milieu « des roseaux et des joncs » (*acatlan/tollan*)[44]. Mexico ferme ce quinconce sacré comme le Cinquième Soleil parachevait le quinconce du temps. Elle est symbolisée par l'aigle posé sur le cactus (*nopal*), le signe de la fin de leur errance. Le bouclier jaune avec des plumes, dessiné en dessous, est la devise des Mexicas. Le *tlatoani* est celui dont la parole porte, par la clarté de son message et par son aspect performatif : dire c'est déjà faire. Ce terme s'applique uniquement au souverain que l'on voit assis sur une natte jaune dans la section nord située à gauche ; il est le seul personnage vénérable qui a été peint avec la volute de la parole. Les autres personnages sont des membres de la noblesse, que l'on voit assis aussi sur des nattes d'une autre couleur et plus petites.

Hors du champ de Mexico-Tenochtitlan, sur la bande inférieure du dessin, deux scènes de combat ont été dessinées : dans les deux, le guerrier mexicas est distingué par sa taille et par le bouclier jaune à sept plumes. À gauche, le glyphe de la montagne courbe indique Colhuacan ; à droite, le bouclier jaune indique qu'il s'agit de Tenayuca. Les temples des cités ennemies sont détruits. D'après la lecture de J. Galarza, toute la scène reproduit un conseil de guerre autour du *tlatoani*[45].

Cette image symbolique de Tenochtitlan renvoie à son organisation sociale. La ville, au nom générique d'*alteptl*, était divisée en sections (*campan*) depuis l'époque d'Itzcoatl. Une personne vénérable, nommée par le *tlatoani*, était à la tête de chaque secteur. À leur tour, les secteurs étaient subdivisés en *calpulli* ou quartiers, un trait ancien commun aux *altepetl*. Ces secteurs réunissaient des groupes apparentés, appelés clans, familles étendues ou maisons[46]. En principe, le nombre des *calpulli* de Tenochtitlan répartis dans les quatre secteurs était de 20, un chiffre qui concorde avec l'importance de la vingtaine dans le calendrier rituel. Chaque quartier était régi par une autorité plébéienne traditionnelle. Enfin, chaque *calpulli* était subdivisé en rues. Il semble qu'après son annexion par Mexico la ville de Tlatelolco, sa « jumelle », fut considérée comme le cinquième *campan*, ce qui indiquerait l'importance que cette cité marchande avait acquise aux yeux des Mexicas. Cette organisation de l'espace, qui résulte d'un nouvel ordre urbain et politique imposé après l'affranchissement des Mexicas des liens de dépendance avec les Tépanèques, est typique des modalités de domination mexicaines. Les institutions traditionnelles sont gardées mais un nouveau quadrillage lié au souverain s'y superpose (CHT, fig. 3).

Sur cette image du *Codex Mendoza*, la présence des élites et de guerriers, mais l'absence de gens appartenant aux classes inférieures reflètent le rôle essentiel des élites[47]. Le *tlatoani* est un roi sacré à l'image de ceux qui l'ont précédé en Mésoamérique. Le modèle le plus proche est probablement celui de Topiltzin

Quetzalcoatl, roi de Tula. Pour être élu roi par un conseil de nobles à la plus haute charge, il fallait être issu d'un ancêtre divin. Se prétendre héritier des Toltèques revenait à se réclamer d'êtres exceptionnels dont le souverain était l'image humaine du dieu de la Création. Les nobles (*pipilltin*) étaient également de souche divine. Certes le *tlatoani* a le pouvoir d'anoblir des valeureux guerriers. Cela s'est produit à la fin de l'empire, cependant ces chevaliers, « d'origine obscure », occupaient au sein de la noblesse un rang inférieur.

Les paysans, *macehuales*, étaient des hommes libres qui pouvaient occuper des charges administratives et politiques dans le *calpulli* – une position respectée ; ils disposaient des terres communautaires de l'*altepetl* pour subvenir à leurs besoins. Ils cultivaient également les terres du *tlatoani* et des temples, probablement par équipes rotatives. Ces corvées étaient partagées avec les tributaires de Tenochtitlan. Cependant, le *Codex de Florence* définit le *macehual* comme celui « qui vit dans l'ignorance », « qui se fatigue dès qu'il est sorti de la terre », « celui qui est porté, qui est dans les bras d'un autre, qui ne se gouverne pas lui-même ». Comme l'enfant, « il ne sait pas » les mystères du monde contenus dans les livres. Il leur était interdit aussi de boire du chocolat, qualifié d'enivrant comme les champignons, une boisson uniquement réservée à la noblesse[48]. Cette interdiction ne marque pas seulement une distinction : l'enivrement donne accès à ce qui est caché à la vision normale, c'est-à-dire la connaissance.

Le *tlatoani* et les nobles, y compris les anoblis, possédaient des terres qui étaient labourées par des *mayeques*, que l'on peut comparer à des serfs, car ils étaient séparés de leur *altepetl* d'origine. Exemptés du tribut, ils ne pouvaient pas être chassés des terres, mais devaient assurer les travaux domestiques multiples outre les corvées agricoles. Parmi ces gens hors communauté se trouvaient les porteurs. Dans ce schéma, les marchands constituaient un cas à part et probablement c'est dans les rangs les plus élevés de cette société, accolée à Tenochtitlan mais extérieure à elle, que la concentration de richesses et ce qu'on appelle la mobilité sociale étaient les plus fortes. Nous y reviendrons.

Le dieu tutélaire des Mexicas est un nouveau venu dans le panthéon des divinités. Avant d'accéder à la catégorie divine, Huitzilipochtli, le Colibri de la gauche, fut un homme versé dans les arts de la divination, capable de se transformer en fauve et en oiseau, car il était doté d'un *nahualli* puissant. Ses talents militaires et sa force colossale, comparable à celle d'Hercule pour Sahagún, lui avaient valu une immense renommée. Ce nouveau dieu trouva avec les Aztèques un peuple pour l'honorer, et ceux-là, un guide. Huitzilipochtli ne ménage pas ses protégés et détruit ou châtie ceux qui contestent ses décisions. Leur réussite sera la sienne.

Huitzilipochtli est né dans le mont de Coatepec, près de Tula, de Coatlicue, « Celle à la Jupe de Serpents », une femme monstrueuse engrossée par une boule de plumes ce qui suscite la colère de ses autres enfants. Huitzipolichtli se débarrasse de ses frères encombrants ainsi que de sa sœur. Son arme est un serpent bleu (*xiucoatl*) enflammé. Il est un guerrier solaire et l'extermination de sa fratrie serait une métaphore mythique qui légitimera les sacrifices humains perpétrés par ses enfants dans le *Templo Mayor* de Tenochtitlan[49].

Le *Templo Mayor* de Tenochtitlan recouvre deux filiations religieuses, la nouvelle et l'ancienne, incarnées dans Tláloc, le dieu millénaire de la pluie. Cet ensemble, situé à l'est de la grande place (le Zócalo de Mexico), était entouré par un mur décoré de figures de serpents. Le temple se dressait dans la partie centrale. Sur une large plateforme s'élevaient deux pyramides identiques. L'une, du côté nord, était la réplique artificielle de la « Montagne de Notre subsistance » de Tláloc ; l'autre, placée au sud, reproduisait Coatepec, berceau de Huitzilipochtli. L'édifice reproduisait également les étages du monde, la plate-forme centrale correspondait à la Terre. Quatre grands degrés conduisaient au sommet, où se trouvaient les deux sanctuaires jumeaux. L'inframonde se trouvait à l'intérieur de la pyramide. Comme à Teotihuacan, plus de 9 000 objets y avaient été déposés. Beaucoup provenaient des ruines de la Grande Cité. Ces reliques n'étaient pas les seules. Il y avait aussi des jades olmèques et mayas, y compris les merveilleuses

pièces bleu-vert qui n'étaient plus fabriquées depuis des siècles. Une étude récente de la matière et des techniques utilisées pour la tailler a montré qu'il ne s'agissait pas de « copies » mais d'objets authentiques issus de ces anciennes civilisations[50]. Il y a donc dans ces dépôts la volonté sacerdotale d'inscrire les Mexicas, un peuple étranger arrivé tardivement dans la région du lac de Texcoco, dans le passé immémorial de la Mésoamérique. On ne peut pas exclure aussi l'attrait esthétique de la brillance de ces pièces uniques.

Parmi ces dépôts, il y avait de nombreux crânes décapités. Certains avaient été transformés en masques, et les orbites avaient été décorées de nacre et de pyrite. Selon une étude récente, ces os proviendraient de guerriers originaires de la côte du golfe, de Cholula et de Tlaxca[51].

Des serpents taillés dans de l'obsidienne verte dans un style naturaliste sont des offrandes courantes à Tláloc. Dans le *Templo Mayor*, ces pièces étaient placées dans une urne en pierre qui était elle-même la réplique du dieu, le couvercle figurant son visage et le cube de pierre son corps. Le support, la réplique et la force contenue dans la représentation formaient un tout[52]. Le souci du détail, lorsqu'il s'agissait de tailler des formes animales ou végétales, était une exigence : il fallait reproduire à l'identique, « imiter le vivant »[53]. Ce style contraste avec le foisonnement symbolique et graphique des figures divines.

La statue de Huitzilipochtli, « Seigneur de ce qui est créé », inspirait crainte et respect. La plupart du temps cette taille anthropomorphe en bois demeurait à l'intérieur du temple, posée sur sa litière bleue qui servait aussi à la déplacer. La figure devenait sacrée lorsqu'elle était « activée », c'est-à-dire coiffée de son diadème de plumes, pourvue de son bec d'or, drapée dans les plus beaux tissus, ornée de bijoux et le visage occulté par un masque. Les seigneurs apportaient parures et tuniques qui se superposaient et lui donnaient de la carrure et de la prestance. Son effigie se trouvait aux côtés de celle de Tláloc[54], taillée dans la pierre et d'allure « effrayante » – ce sont les missionnaires qui parlent –, une sorte de

« monstre » ressemblant à un serpent aux crocs démesurés et au visage rougi comme s'il était en feu. Rouge aussi était son vêtement.

On donnait également le nom de Tláloc à une montagne élevée, *Tlálocan*, réplique du paradis des morts par noyade présidé par ce dieu[55]. Sur le sommet, un temple avait été élevé et dans la pièce centrale la figure de Tláloc était assise, à la manière de celle du *Templo Mayor*. Autour de la figure du dieu on disposait des « petites idoles » en forme de montagnes et de collines. La distinction était plutôt floue entre Tláloc et son domaine. Les montagnes étaient à la fois des dieux et leur demeure[56]. Lors de la fête qui lui était consacrée, on sacrifiait un enfant qui avait été conduit jusque-là en cachette. On racontait encore au XVIe siècle qu'après le sacrifice le grand seigneur Moctezuma arrivait avec sa suite de nobles, apportant les parures du dieu, et l'habillait lui-même[57]. Les statues des dieux étaient soustraites à la vue du public.

Le jade – c'est-à-dire la matérialisation des pouvoirs de vie de la déesse des lacs et des ruisseaux, dont le nom est justement « Celle à la Jupe de Jade » – était introduit dans les sculptures pour leur donner un cœur[58]. Il est intéressant de noter que le glyphe qui désigne cette pierre, dans sa totalité ou en partie, apparaît comme une composante obligée de glyphes plus complexes, ceux du Soleil Tonatiuh, du mouvement (*ollin*) ou du sang (*eztli*). *Chalchihuitl* a pour autres sens « ce qui est précieux », « pureté », « perfection », « vie » et « eau de la vie », c'est-à-dire le sang humain, qui revitalise le Soleil et le force à reprendre sa course[59]. Outre le Soleil, les dieux Tláloc et Tonacatecutli sont des porteurs de *chalchihuitl*, car seuls les dieux qui concourent directement au maintien de la vie en ont le droit. Chacune de ces divinités gouverne un des trois paradis aztèques : Tonatiuh préside celui des guerriers et des femmes mortes en couche, Tláloc reçoit dans le Tlálocan ceux qui meurent noyés. Enfin, Tonatecutli, dieu de la Création qui réside dans l'Omeyocan, envoie sur terre les âmes des enfants à naître, leur *tonalli*. La qualité de cette entité animique, qui représente une parcelle d'énergie solaire, dépend du jour de naissance. En mourant, les hommes sont des *chalchihuitl* offerts à ces divinités[60].

L'importance de Huizilipochtli dans l'identité mexica, matérialisée dans le *Templo Mayor*, contraste avec son absence dans les onze discours sur la royauté recueillis dans le *Codex de Florence*[61]*.* Ce n'est pas lui qui figure dans ce cérémoniel d'intronisation, où son nom n'est jamais mentionné, mais Tezcatlipoca, dieu multiple de la Création, sous les dénominations de Tloque Nahuaque, « maître du proche et du joint », Yoalli Ehecatl (nuit et vent) et Yaotl (l'ennemi, le contraire)[62]. L'absence de Huitzilipochtli s'explique probablement parce que ce dieu tutélaire ne faisait pas partie des dieux de la Création et était, en quelque sorte, un parvenu. Or le très vénérable Quetzalcoatl, roi de Tula et adversaire de Tezcatlipoca, est à peine mentionné dans ces discours, comme si les Mexicas, tout en reconnaissant leur filiation toltèque et divine, prenaient leurs distances avec l'ancienne cité. Cela explique peut-être la phrase de Moctezuma à Hernán Cortés, qu'il avait pris pour un *ixiptla* du dieu qu'il avait négligé : « Tu es venu prendre place sur ta natte, sur ton siège, que je t'ai conservé jusque là », c'est-à-dire le trône[63]. En tout cas le titre de *quetzalcohuatl* fut donné aux deux prêtres principaux de Huitzilipochtli et de Tláloc[64].

Le bouleversement du monde : Inca Pachacutec

Les dynasties des Incas posent plus de problèmes que celles des Mexicas. Il est difficile d'attribuer une existence réelle à Manco Capac et à ses successeurs, bien que les restes des souverains, les momies, aient existé, sans que l'on sache très bien comment les identifier. Si on élimine les Incas de la Conquête, qui se sont déchirés avant l'arrivée des Espagnols, les sources citent à quelques détails près douze souverains répartis en deux moitiés, celle des Hurin (en principe les cinq plus anciens) et six appartenant à la moitié la plus prestigieuse, Hanan. Mais ce qui a été présenté comme une succession chronologique est désormais sérieusement contesté. Il semble que ces moitiés aient coexisté sous la forme de gouvernement duel, si l'on croit l'importance que les sources coloniales accordent à cette seconde personne aux côtés de l'Inca[65].

Les documents coloniaux affirment que l'Inca déléguait sur cette seconde personne les querelles des provinces. Ce prince appartenait probablement au groupe Hurin ; il était choisi le jour de l'intronisation du souverain, dont l'élection dépendait des prêtres du Soleil et de leur principal, le Vilaoma.

Comme pour les Mexicas, la liste dynastique marque une coupure « historique », avec l'avènement de Pachacutec Inca Yupanqui, fils de Viracocha Inca. Son nom fait écho à la notion de *pachacuti* qui signifie « bouleversement, changement d'ère » – *pacha* désignant en quechua à la fois l'espace et le temps. Ce grand bouleversement marque le début d'un cycle et nous retrouvons cette idée dans les mythes d'origine avec Ayar Cachi ou Viracocha, des êtres qui font tomber les montagnes dans la plaine et creusent les vallées. Grâce à l'aide fournie par Viracocha, à l'instigation de son père (mais l'Inca est peut-être vu comme un Homme-dieu) qui fait fondre sur l'ennemi une armée de monolithes, Pachacutec déverrouille la vallée de Cuzco en infligeant aux Chancas une défaite qui lui ouvre le passage au-delà de la vallée de l'Apurimac. C'est encore ce souverain qui exige d'être l'unique à recevoir désormais le titre de Capac, un qualificatif d'origine puquina donné aux seigneurs locaux du bassin du Titicaca[66]. Après cette victoire, Pachacutec refonde la ville de Cuzco et le Temple du Soleil. Selon la chronologie canonique établie par John Rowe, cet événement aurait eu lieu entre 1438-1463. Les conquêtes de l'Inca se seraient poursuivies jusqu'à sa mort en 1471. Son successeur, Tupac Inca, parfait son œuvre conquérante et envoie ses armées sur la côte pacifique, le Piémont andin et le Collasuyu. Ce grand conquérant aurait même traversé l'océan Pacifique, en personne ou par délégation[67]. En 1493, Huayna Capac est intronisé et mourra en 1525 après avoir donné à l'empire une extension inégalée jusque-là.

Les informateurs de l'élite inca du XVIe siècle étaient d'accord sur l'ordre des conquêtes : d'abord ce fut le Chinchaysuyo, puis l'Antisuyu, suivi du Collasuyo et finalement le Kuntisuyu. Cependant, les données des nombreux documents espagnols et métis ne permettent pas d'établir une généalogie claire, probablement parce que les *khipus* enregistraient des variantes et parce que la question

de la succession était biaisée par l'interprétation des Espagnols et les intérêts personnels des descendants. Tom Zuidema était arrivé à la conclusion que ces noms de rois étaient plutôt des titres et des fonctions sans valeur historique. Pourtant, nous savons que leurs momies existaient bel et bien puisqu'elles avaient été vues par plusieurs témoins dont Polo de Ondegardo et l'Inca Garcilaso[68].

Grâce à l'utilisation de modèles statistiques et probabilistes, de nouvelles données placent la conquête du Collasuyu bien avant la date canonique. Un relevé archéologique dans le nord du Chili et de l'Argentine montre que la présence inca dans cette zone se situait entre 1370 et 1400. La plus forte probabilité de l'arrivée des Incas dans la région de Mendoza se situe entre 1350 et 1440. Dans d'autres sites de la Cordillère, autour de l'Aconcagua, où on a trouvé dans un glacier les restes de sacrifices d'enfants, la culture matérielle inca précède la présence physique impériale. L'expansion vers le sud est donc antérieure à celle en direction du nord-ouest, contrairement aux affirmations des informateurs des chroniqueurs ; Paria, en Bolivie actuelle, aurait été la base de départ des incursions incas[69]. Selon un témoignage colonial, les Incas ne seraient pas allés au-delà de l'Aconcagua parce que les populations de cette zone étaient très démunies. Témoignage très juste car les empires anciens conquièrent des peuples et non pas des territoires. En Équateur, les modèles bayésiens appliqués au site de Chamical, près de Guayaquil, placent l'arrivée des Incas entre 1410 et 1480. Le recul des dates a pour conséquence l'impossibilité d'accepter telle quelle la liste dynastique des souverains Incas.

La royauté sacrée prend une autre dimension avec Pachacutec. On lui attribue la coutume du *huauque*, un objet qui incarne son double (un cas andin de réplique). On sait de façon plus détaillée que celui d'Atahualpa contenait ses ongles, ses cheveux et des tissus, pour que « les provinces et leur population lui rendissent obédience ». L'essence corporelle, la splendeur de son apparence, les devises de sa puissance, sont les signes ostensibles de sa grandeur. Quand l'Inca circule sur les routes, sa chaise est fermée afin que ses sujets ne voient pas son visage. C'est un voile de tulle tendu par des

femmes de son entourage qui le sépare du conquistador Hernándo de Soto lors de la première rencontre avec les Espagnols ; le conquistador exige que ce rideau soit levé, contestant, sans doute pour la première fois, la sacralité incaïque. D'autres indices marquent l'essence divine de l'Inca. Non seulement ses ongles et cheveux, mais aussi ce qu'il a touché, sont conservés soigneusement avant d'être brûlés une fois par an. En sa présence, les seigneurs, aussi puissants soient-ils, doivent avoir les pieds nus et porter un fardeau sur le dos en signe d'humilité. La profanation d'une de ses femmes est sanctionnée par la mort du coupable, l'anéantissement de sa famille, de son village et de sa terre, rasée de tous ses arbres et semée de sel pour que rien n'y repousse jamais. Les conquistadores ont remarqué le soin avec lequel des sujets nettoyaient le sol pour éviter que les porteurs de la chaise d'Atahualpa ne trébuchent. Les Incas sont les médiateurs terrestres de la divinité solaire et, en tant que tels, les maîtres des récoltes et de la fertilité. Leurs libations avec le Soleil sont le moyen de renouveler l'énergie fécondante de l'astre.

La *pax incaica* implique une redistribution des ressources pour apaiser les réticences des seigneurs locaux à se soumettre au tribut. Celui-ci est essentiellement un prélèvement de travail, comptabilisé soigneusement dans les *khipus*. Chaque groupe ethnique doit fournir un certain nombre de produits et des équipes de travailleurs se succèdent par rotation. Ce service s'appelle *mita*, il est obligatoire pour tous les paysans et artisans, et il est placé sous la responsabilité du seigneur local, lequel, à son tour, est supervisé (et surveillé) par deux émissaires de l'Inca. Le travail agricole réalisé par les communautés paysannes concerne trois types de terre. Celles de la communauté sont présidées par son seigneur, qui distribue les parcelles par unités d'habitation. Il en prélève une partie des produits. Les tributaires doivent aussi exploiter les parcelles dédiées au culte du Soleil et des momies royales. Enfin, il y a celles qui appartiennent à l'empire. Le produit de ce travail est conservé dans des greniers qui surplombent les villages ou longent les voies. Dans ces magasins s'entassent des semences, des épis de maïs séchés, des tissus, des

outils et des armes, qui permettent de pallier les aléas de l'agriculture et servent aussi à nourrir les échanges. Cette générosité, selon le mot utilisé dans les chroniques du XVIe siècle, est certes une façon de consolider le pouvoir. Il n'empêche que ces réserves sur lesquelles peuvent compter les communautés, et qui suivent (en les modifiant) les règles ancestrales du don et du contre-don, constituent un exemple rare[70]. En 1928, l'économiste français Louis Baudin qualifiera l'Empire inca de socialiste, contribuant à son tour à renforcer l'idéalisation de cette société entreprise par Garcilaso de la Vega.

Les réalités sont plus complexes. L'exemple de Cochabamba, une vallée conquise par Huayna Capac, donne un peu de vie à l'abstraction de ce schéma[71]. La conquête de cette vallée, où le maïs avait des rendements considérables, a restructuré le peuplement par des déplacements de la plupart des communautés autochtones et l'introduction de 14 000 colons *mitimas*, et des corvéables appelés *mitayos*. Les terres de Cochabamba appartiennent à l'Inca, non pas à titre personnel, mais en raison de la fonction qu'il incarne. Le maïs récolté et engrangé dans des greniers était rassemblé dans un grand dépôt situé à Paria, d'où il était transporté à dos de lama jusqu'à Cuzco. Ce transport était assuré par la population locale. Ce maïs assurait ainsi les besoins de son armée. Après l'action du réformateur Pachacutec, qui mit en place les institutions fondamentales de l'administration impériale, le règne de Huayna Capac marque un nouveau seuil.

La propriété privée de la terre fait son entrée historique sous l'Inca réformateur Pachacutec, dont on sait qu'il possédait des terrains de maïs à La Convención et des cultures de coca dans une zone plus basse. Tupac Yupanqui possédait à titre particulier, entre autres domaines, celui de Chinchero. Cette attribution de terres se développa sous Huayna Capac. Chaque nouvelle avancée conquérante se faisait au détriment des terres des seigneurs. Lors de la conquête de Chincha, une cité très importante dans le réseau marchand du Pacifique, le capitaine envoyé avec une armée demanda seulement l'exécution de trois exigences : la construction

d'un centre administratif, le prélèvement d'un certain nombre de femmes, les *mamacuna*, destinées au tissage, à l'élaboration de la bière et au sérail de l'Inca, et enfin l'assignation de quelques terres qui seraient travaillées par les tributaires. Refuser cette « invitation » honorifique impliquait la guerre totale et l'anéantissement. Le seigneur avait tout intérêt à céder pour conserver ses privilèges. Mais les demandes devinrent plus exigeantes sous Tupac Yupanqui et surtout sous Huayna Capac[72]. Cette situation aurait-elle débouché sur un conflit majeur ? Le fait que le seigneur de Chincha ait été présent à Cajamarca comme l'égal d'Atahualpa reflète la volonté inca de ménager un prince puissant qui disposait d'une flotte marchande.

Les soleils du Soleil et les *huacas*

La capitale de l'Empire inca n'est pas comparable en taille à Mexico-Tenochtitlan. C'est d'ailleurs le cas de toutes les villes andines de l'époque, aux dimensions plus modestes que celles de la Mésoamérique, à l'exception de Chan-Chan, la capitale du seigneur de Chimor, sur la côte nord du Pérou (Trujillo actuel), qui abritait dans les 40 000 habitants. Comme Chan-Chan, la population de Cuzco est essentiellement constituée de lignages nobles, les paysans étant fixés dans des villages dispersés le long de la vallée[73]. L'architecture de Cuzco est pourtant remarquable, faite de blocs de pierre parfaitement découpés et emboîtés sans mortier, dont un des exemples les plus imposants est la forteresse de Sacsahuaman qui surplombe la cité. Ce qui apparaît aujourd'hui comme un ensemble majestueux mais austère était jadis rehaussé par des plaques d'or et des étoffes. Quatre chaussées pavées partaient de la ville en direction des quatre provinces qui ont donné leur nom à l'empire, le Tawantinsuyu, qui contenait les quatre parties du monde civilisé. Cuzco est le centre du monde, son ombilic, matérialisé dans le *ushnu*, une petite structure en pierre située au milieu de la place principale, où l'Inca s'adressait à son père le Soleil et buvait avec lui de la bière de maïs.

Le Soleil était vénéré au moins depuis le temps de Tiwanaku, où il occupait la place centrale sur la frise de la Porte, entouré de ses serviteurs. À Cuzco, le Coricancha lui est dédié. Ce nom signifie l'« enceinte du métal brillant » (l'or). C'est donc le lieu de l'éclat : de l'astre solaire et des manifestations lumineuses célestes, la foudre, l'arc-en-ciel, les étoiles. La description très détaillée de Garcilaso de la Vega est une interprétation qui vise à donner de la religion des Incas une préfiguration monothéiste, platonicienne et universelle. Garcilaso élimine à cet effet la figure de Viracocha, dont le nom « eau grasse, reluisante » lui semble indigne de désigner un dieu. En fait, le Soleil se décline selon diverses facettes, comme c'est le cas aussi pour les Mexicas. L'éclat, attribut majeur de l'astre, a ses nuances. Le disque solaire était appelé Punchao, c'est-à-dire le jour, et occupait la première place. Cela n'est pas surprenant : le soleil qui émerge de l'Est après sa course nocturne dans l'inframonde est symbole de jeunesse et de renouveau dans toutes les sociétés américaines. D'ailleurs, la figure en or de Punchao « regardait vers l'orient », et dès que l'astre se levait, sa lumière se reflétait sur sa surface, produisant cet effet de réverbération qui était à la fois éblouissant, sacré et dangereux[74].

Ce Soleil jeune était flanqué de deux « statues » : à sa droite celle de Viracocha Pachayachic et à sa gauche Chuqui-illa (lueur dorée). Il semble que cette place centrale accordée à l'astre fut une innovation de Pachacutec, lequel avait choisi pour « frère » ou *huauque* Chuqui Illa. Ailleurs, dans le sanctuaire de Totocache, le *huauque* de l'Inca était une idole d'or massif, appelée Inti Illapu, « éclair de soleil »[75]. Ce terme de *huauque* désignait dans la nomenclature de parenté des Incas, uniquement dans la perspective d'un homme (les termes changeaient si le sujet était une femme), tous ses collatéraux de même sexe et de même génération. Les *huauques* constituent donc une fratrie masculine : les Incas. Par extension, étant donnés les rapports de transformation ou de condensation d'attributs, une divinité abstraite ou zoomorphe. Viracocha était donc intégré à ce panthéon sans en occuper les deux positions principales, la centrale et zénithale et l'orientale du Soleil jeune. L'Ouest marquait effectivement

la fin de course, une situation qui créait, comme cela est souvent attesté, une inquiétude qui ne se dissipait qu'à l'aurore[76].

Trois autres figures en tissu très épais et tissé « sans artifice » représentaient aussi les différentes phases du Soleil : le premier était *Apu inti*, le Soleil ancêtre et souche, le second *Churi Inti* (son fils, Punchao) et le troisième *Inti-Huauque*. On retrouve cette trilogie qui exprime la course solaire. Le troisième « fardeau » n'est pas un Soleil, car le mot qui le désigne, *Inti*, occupe la place du déterminant, qui précède en quechua le concept. C'est bien un *huauque*, un frère solaire, qui correspond probablement à Viracocha[77], ou bien à l'Inca. Car la nature de ces fardeaux fait penser à des momies : celle de l'Inca et celle du Soleil dont il était issu. Il fallait bien trouver un subterfuge pour matérialiser cette filiation.

D'ailleurs les momies des Incas, cette fois-ci bien réelles, étaient gardées dans Coricancha. Les Incas reprirent à leur compte une tradition andine millénaire, faisant de leurs ancêtres particuliers les gardiens de tout l'empire. Dans la salle principale du temple, où trônait le disque en or massif du Soleil, étaient alignés les cadavres desséchés des Incas défunts. Une autre salle était consacrée à la Lune et au culte des momies féminines. Ces dépouilles, leurs emblèmes et leurs répliques possédaient des terres, labourées selon le système de la corvée (*mita*), imposée à toutes les communautés, et des serviteurs attitrés étaient chargés de les nourrir et de les vêtir. Une fois par an, sur la grande place de Cuzco, après les récoltes, on sortait les momies du Temple, ainsi que les répliques, on les parait et on les disposait sur des sièges. Elles étaient censées émettre des oracles. Des milliers de lamas, de cochons d'Inde et d'oiseaux leur étaient sacrifiés. Les Vierges du Soleil, vêtues de leurs plus beaux atours, apportaient les grandes jarres de chicha. La figure de Ticciviracocha posée sur son trône d'or occupait la place d'honneur. L'Inca, ses parents et les prêtres se déchaussaient et soufflaient sur le dieu en gonflant leurs joues, pour l'honorer. Les répliques du Soleil, de la Lune et des autres divinités étaient disposées plus bas[78]. Tous ceux qui avaient vécu dans cet ancien monde avaient décrit aux

Espagnols l’atmosphère de liesse, surgie des effluves enivrants, de la musique et des nourritures.

Coricancha était le lieu du Soleil dans ses nombreuses déclinaisons lumineuses, et celui des momies des Incas. De ce centre partaient des lignes invisibles, les *ceques*, semblables à des rayons solaires, qui étaient censés relier les différents sanctuaires de la région au Temple. Il s’agit évidemment d’un modèle qui n’est pas mis en question par les inévitables entorses à la ligne droite dues à la nature du terrain. Ces *ceques* traversaient les quatre quartiers de la ville et se prolongeaient dans l’espace impérial. Or chacune de ces divisions, Chinchaysuyo (le Nord), Collasuyu (le Sud), Antisuyo (l’Est) et Kuntisuyu (l’Ouest), était à son tour divisée en trois sections et comportait trois *ceques* de rang différent, qui avaient la charge d’entretenir les sanctuaires. Nous ne rentrerons pas ici dans la complexité de ce système qui projette le modèle spatial et social de la capitale sur l’ensemble du territoire, du moins idéalement, et réunit la noblesse inca, les seigneurs locaux et les plébéiens dans le maintien des lieux sacrés, placés sous la protection du Soleil[79].

La gloire éphémère des *Ixiptlas*

Le sacrifice humain est une constante américaine. Depuis le Formatif au moins, les traces de cette pratique apparaissent dans les tombes, dans les décorations des céramiques et dans les motifs des tissus. Les captifs, les enfants, les vierges, les animaux (le cervidé, le jaguar, les lamas) sont l’objet de ces rites dont le but est de prélever cette énergie contenue dans le sang, dans la tête et dans le mouvement en général. Les Mexicas transforment le sacrifice en spectacle de masse et accélèrent les cadences, notamment dans le dernier tiers du XVe siècle.

Le sacrifice est fondateur de la vie. Cette idée est exprimée dans toutes les versions du mythe de Création, qui décrivent le grand brasier où les dieux se jetèrent, pour faire les luminaires, le soleil et la lune, et chasser les ténèbres. Le suicide collectif des créateurs

donna la vie au monde cosmique et terrestre. Le sacrifice humain était le seul moyen de compenser temporairement l'inéluctable déperdition énergétique du soleil Tonatiuh et, par conséquent, de retarder la fin du monde. C'était le rôle du guerrier de lui fournir régulièrement cette « eau précieuse », le sang humain. Lui-même était voué au sacrifice et ce destin était un honneur :

> Tous ceux qui sont là dans le firmament [le Paradis solaire des guerriers] se penchent pour contempler les humbles aigles, les humbles jaguars, qui vont mériter [l'honneur qui leur sera fait], pénétrant dans des contrées étrangères, ceux qui vont apporter la joie, donnant à boire, nourrissant le Soleil, ceux qui seront défaits, déchiquetés, dépecés, ceux qui vont mourir bientôt[80].

Le texte ajoute que ces sacrifiés seront « coloriés », une métaphore picturale pour signifier qu'ils se distingueront d'entre les hommes. Ce chromatisme, qui caractérise aussi le *tlatoani*, est rouge et noir, les teintes utilisées pour écrire, et par conséquent pour immortaliser les héros, les valeureux, les sages et les coutumes des Anciens.

Un discours exaltant justifiait aussi le sacrifice des enfants à Tláloc, le « seigneur du vert et du caoutchouc », le seigneur de Tlálocan : « Le petit enfant, celui qui est encore un tendre oisillon, celui qui ne sait rien encore, son cœur deviendra un jade, une turquoise, polie, resplendissante, qu'il offrira au soleil[81]. »

Le cœur humain détenait une parcelle de cette énergie vitale, notamment chez les guerriers et les personnes de la noblesse. Par extension, le *tlatoani* était le cœur de la cité, et le dieu Tláloc, le cœur de la montagne. Les sculptures aussi avaient un cœur, introduit dans leur corps sous la forme d'un jade.

Le but des cérémonies sacrificielles est donc de revitaliser les pouvoirs sacrés. La figure sculptée quand elle est habillée pour l'occasion, les figures modelées dans de la farine d'amaranthe, le corps vivant d'un prêtre et la victime destinée à l'offrande sacrificielle convergent dans ce projet métaphysique. Cette action passe par des répliques. Le terme qui les désigne est *ixiptla*. Il s'agit d'une chose

fabriquée selon un modèle sacré, ornée de ses attributs, et de ce fait nantie de pouvoir sacré. Son existence est éphémère[82]. Chaque quartier choisit son *ixiptla*, « son idole vivante » selon les paroles de Diego Durán[83]. D'autres *ixiptla* peuvent être des répliques du Soleil ou de Quetzalcoatl, c'est-à-dire porter leurs emblèmes. Les *ixiptla* inertes s'animent avec les vêtements et les ornements. Le dieu Painal était à l'origine un héros. À sa mort, une fête lui fut dédiée. Lors de la célébration annuelle, un des prêtres, richement paré, incarnait Painal « comme s'il s'agissait d'un dieu », et tous partaient en procession avec lui. Le sacrifié devient au préalable la réplique du dieu auquel son cœur sera offert[84]. Le jour de la fête de Tezcatlipoca, on lui sacrifiait un jeune homme de belle prestance, sans aucune « tache corporelle » (grain de beauté, verrue), qui avait été choyé pendant toute l'année qui avait précédé la mise à mort ; il était son image vivante[85]. Une peau lisse était une marque particulière de beauté. Xipe Topec, le dieu écorché, était incarné par un homme nu enveloppé dans la dépouille de la peau d'un humain sacrifié. L'*ixiptla* a la faculté de « rendre présent par simulation[86] ».

Une galette en pâte d'amarante pétrie avec le sang d'un enfant et dont la forme évoquait une entité divine pouvait aussi être *ixiptla*. Les guerriers qui la mangeaient devenaient les serviteurs du dieu Huizilipochtli. Ces effigies destinées à la consommation avaient « un cœur » que l'on introduisait dans la pâte tendre, à la manière des fèves des galettes des Rois aujourd'hui. L'amarante fut bannie de l'alimentation des indigènes à l'époque coloniale à cause de son association avec le rituel sacrificiel. Il est intéressant de noter qu'aujourd'hui un gâteau élaboré avec les graines de cette plante mélangées avec du miel, et vendu dans les rues de Mexico, porte le nom de *alegría* (joie)[87].

Les paysans ne voyaient jamais les *codices* ni les sculptures des dieux, sauf occasionnellement. Mais ils connaissaient leur apparence par le truchement des *ixiptla*s, leurs images vivantes, parce que les défilés rituels et les sacrifices étaient publics. Il existait une grande liberté dans la présentation des *ixiptla* (CHT, fig. 4).

Le sacrifice humain est un spectacle joué devant une foule, agrémenté de chansons et de danses. « Une fois devant le feu, devant les marches » : c'est par ces paroles qu'on se référait à ceux qui allaient mourir sacrifiés[88]. L'offrande du cœur, assimilé métaphoriquement à la figue de barbarie, est incontestablement la plus précieuse. Depuis l'époque toltèque, l'extraction du cœur fut préférée à d'autres formes de sacrifice comme la décapitation, sans doute en raison de l'hémorragie importante qui en résulte. Dans les manuscrits aztèques et mixtèques, le sang est représenté comme un ruisseau rouge qui se déverse sur des perles de jade. Le cœur arraché doit encore palpiter, car l'offrande, pour être efficace, doit être encore vivante. C'est donc une manière de rendre au Soleil une parcelle de la vie qu'en naissant tout être lui a pris. Les scènes de sacrifice insistent sur cette gestuelle de l'offrande.

Le sacrifice était suivi de la consommation de la chair du sacrifié. Ce festin collectif est attesté par toutes les sources écrites et peintes. Ceux qui avaient fait des prisonniers venaient ramasser les corps des sacrifiés, jetés par les sacrificateurs au bas des marches du temple. Ils les emportaient et partageaient les morceaux avant de les manger. L'ingestion de cette chair augmentait l'efficacité énergétique du sacrifice. Les marchands *pochteca* organisaient un formidable banquet pour la fête Panquetzalitzi, où ils offraient à leurs convives la chair humaine des esclaves qu'ils avaient engraissés au préalable. Cependant, celui qui avait fait un prisonnier s'abstenait de ce repas : « Comment pourrais-je manger ma propre chair », disait-il[89]. Cette identification entre le sacrificateur et sa victime est une constante en Mésoamérique, du moins depuis l'âge classique.

Le sacrifice mexicain pousse jusqu'à ses ultimes conséquences la nature de l'offrande faite aux dieux, qui est certes nourriture mais surtout la restitution littérale de la dette de la vie que les humains ont à l'égard des créateurs. Il n'existe de meilleure offrande que le cœur, de même qu'aucune statue, aucune représentation matérielle, ne peuvent égaler la beauté des *ixiptla* humains, à cause de leur animation, des coloris de leurs parures et des sonorités et gestes qui accompagnent leur parcours vers la mort. Ces fleurs vivantes que

sont les guerriers sacrifiés exhalent leur parfum enivrant ; ils sont éblouissement, grâce et éclat. La tristesse n’est pas dans la mort, qui propulse les victimes dans le cortège solaire de l’astre, mais dans la vie d’ici-bas : « Nous nous étiolons sur la terre ! Nous ne sommes venus que pour nous faner[90] ! »

Philosophie désespérée ? Sans doute, puisqu’elle est hantée par l’anéantissement, qui ne peut être que brièvement ajourné par l’accélération inéluctable de l’échéance cosmique. C’est pourquoi le spectacle des corps déchirés roulant du haut des marches par centaines, lors des commémorations majeures, apparaît paradoxalement comme un sursis et délivre un message de joie qui apaise les angoisses des plus nombreux, les gens de peu massés autour du temple, les seuls que leur humble condition dispensera de devenir un jour des dieux vivants livrés au silex du sacrificateur.

Ce rituel prend des proportions démesurées sous le règne de Ahuitzol (1486). Si l’on s’en tient aux explications orthodoxes, Ahuitzol avait donné une impulsion nouvelle à la guerre et ses sacrifices massifs légitimaient son pouvoir divin. Mais ce débordement de sang, cette tension provoquée par ces immolations innombrables, par leur mise en scène, poursuivent un but : l’effroi. Le *tlatoani*, on l’a dit, est celui que l’on craint, et cette débauche de sang, en dehors des normes acceptables, ne pouvait qu’augmenter la méfiance des peuples dont les guerriers faisaient les frais. Si l’on croit au destin et aux présages, on peut penser qu’il fallait bien procéder à cette surenchère de sang pour retarder, ne fût-ce que de quelques années, une fin du monde qui était effectivement très proche. Car à Medellin, une petite bourgade d’Estrémadure, un enfant prénommé Hernán Cortés venait de naître.

La méfiance à l’égard des Mexicas grandit dans le cœur des seigneurs des cités environnantes. Trente-trois ans plus tard beaucoup verront en Hernán Cortés l’occasion de se débarrasser définitivement des encombrants maîtres de Tenochtitlan.

Les enfants des glaciers andins

Dans la région andine, le sacrifice humain a toujours été pratiqué, quoique à moindre échelle que chez les Aztèques. Sa violence était exposée, comme à Cerro Sechín, où les corps disloqués sont donnés à voir sur les stèles ou dans les céramiques mochica. Le personnage du Sacrificateur avec ses têtes trophées, aux côtés du Seigneur des Sceptres, fait partie de l'iconographie de Nazca et de Tiwanaku. L'image gravée ou peinte, mais aussi taillée et modelée, réaffirme l'acte sacrificiel. Cependant, le terme de sacrifice recouvre des situations différentes : les têtes trophées appartiennent au contexte de la guerre. Des immolations d'hommes et de femmes suivent la mort d'un seigneur et *a fortiori* d'un Inca, pour que le défunt soit accompagné dans l'au-delà par ses serviteurs et ses concubines. Cette notion de réplique, si importante au Mexique, est présente au Pérou, comme le montrent les comptes rendus archéologiques. En effet, dans bien des cas, notamment sur la côte nord (des Mochicas jusqu'au règne de Chimor), les sépultures humaines incluaient aussi des camélidés qui étaient de même âge et sexe que les défunts, et présentaient des caractéristiques somatiques comparables[91].

Pendant longtemps, la déclaration péremptoire de l'Inca Garcilaso niant le sacrifice humain dans l'Empire inca s'est imposée. Bien entendu, les raisons du chroniqueur étaient idéologiques car le sacrifice était incompatible avec l'image idéalisée qu'il avait donnée du monde de ses ancêtres maternels. Pourtant, les faits sont connus. Les victimes préférentielles étaient des enfants et des camélidés, probablement des alpacas. Les occasions ne manquaient pas : éruptions, séismes, sécheresses prolongées, pestes, cérémonies, victoires. La Capac Hucha était la forme la plus solennelle. Le terme de *hucha* indique une faute due à la non observance d'un rituel ou à une transgression, comme le contact direct avec la force sacrée d'une *huaca*. Par exemple la naissance de jumeaux est la conséquence d'une faute commise par les parents. Ils devaient donc se purifier de cette souillure, car le sacré ne peut pas entrer en contact direct avec les hommes. Cette notion de *hucha* définit aussi ce qui entrave (au bon déroulement de la vie, à l'ordre) ; enfin, le mot a encore le sens d'obligation liant un subalterne à son seigneur (le

renversement de cette relation entraînant une faute grave). La *Capac Hucha* relève de tous ces sens, même si la traduction courante est « obligation royale ».

La fête de la *Capac Hucha* telle qu'elle a été rapportée à la fin du XVII[e] siècle avait lieu tous les quatre ans et, à cette occasion, on faisait venir à Cuzco de chaque province des enfants âgés entre 7 et 12 ans, choisis dans les familles des seigneurs régionaux pour leur beauté. Le critère principal était une peau lisse, sans tache ni verrue – comme chez les Mexicas. Cette cérémonie était aussi célébrée à l'intronisation d'un nouvel Inca ou au retour victorieux du souverain. Les enfants choisis étaient attendus sur la grande place, suivis par les simulacres du Soleil, de la Foudre et du Tonnerre, ainsi que les momies des Incas sorties en grande pompe de Coricancha par leurs serviteurs.

Des libations, de la musique et des chants donnaient à cette rencontre un caractère joyeux. Un camélidé tout blanc était égorgé publiquement et son sang, mêlé à de la farine de maïs, était ingéré par les convives, en une sorte de « communion », selon les témoignages des Espagnols. Pour revitaliser son essence divine, l'Inca frottait son corps contre celui des *Capac Hucha*. Après la cérémonie, les enfants destinés à être sacrifiés dans les sanctuaires cusquéniens étaient conduits à Coricancha ou à Huanacaure. On les endormait avec des substances hypnotiques et on les emmurait vivants. Par la suite, ces sacrifiés délivraient des oracles que l'on consultait dans toutes les situations difficiles.

Les autres *Capac Hucha* étaient renvoyés à leur terre d'origine pour y être à leur tour sacrifiés dans les huacas correspondantes. Quelques bribes concrètes de ces scènes nous sont parvenues grâce aux témoignages recueillis par Hernández Príncipe dans la région de Recuay[92]. Un des seigneurs de l'endroit, Caque Poma, avait accordé sa fille « bellissime » à l'Inca, pour qu'elle fût sacrifiée. Ce don lui avait d'ailleurs valu d'être nommé à la tête d'une grande région, et le privilège de pouvoir s'asseoir sur un siège en or. Retournée dans son pays natal après la cérémonie, la jeune fille avait refusé les fêtes qu'on lui avait préparées pour l'accueillir. « Finissez-en avec moi une

fois pour toutes, j’ai eu assez de cérémonies à Cuzco. » Cette phrase a dû impressionner ceux qui l’ont entendue au point de la répéter plus tard mot pour mot à Rodrigo Hernández Príncipe, rendu dans cette région dans le but de traquer les pratiques païennes qui subsistaient malgré la christianisation. Il se rendit alors dans la montagne où la jeune fille avait été sacrifiée des décennies plus tôt, avec une équipe pour dégager les pierres. Finalement, il trouva la *Capac Hucha* « assise selon la coutume païenne, avec des bijoux en argent, des petites poteries, et des broches (*tupus*) éclatants, que l’Inca lui avait donnés ». Hernández Príncipe supposait que le tissu qui l’enveloppait était d’une qualité très fine, mais les fibres avaient pourri avec le cadavre. « Elle était déjà défaite », commente-t-il.

Le thème des *Capac Hucha* connut un renouveau spectaculaire grâce à l’alpinisme. Des grimpeurs rompus aux techniques exigées par la haute montagne trouvèrent dans des glaciers situés à plus de 6 000 m des corps d’enfants préservés de la corruption par l’altitude et le froid. Ces découvertes inaugurèrent une archéologie des sommets alliant la prouesse sportive et la science. Dans le sommet enneigé d’Ampato (vallée de Colca), Johan Reinhard découvrit en 1995 la première *Capac Hucha* féminine, à qui il donna le nom de Juanita. Elle était presque parfaitement conservée, même si la dépouille avait été entraînée par un glissement de terrain. Remontant jusqu’au sommet de l’Ampato, Reinhard et son guide mettront au jour trois sépultures, celle de Juanita et celles de deux autres garçons, ainsi qu’une quarantaine de céramiques de style inca, des vases, un lama en argent et une statuette en or portant un collier de grandes plaques de spondyle. Cette « poupée » était vêtue et coiffée comme la jeune fille sacrifiée[93].

Des momies gelées entourées d’offrandes ont été trouvées ailleurs, sur les volcans Misti (5 822 m), près d’Arequipa ainsi que sur les pics de plusieurs monts du Kuntisuyu, et dans la Cordillère plus au sud, dans le Chili et l’Argentine : Llullaillaco (6 739 m), Quehuar (6 130 m) et le massif de l’Aconcagua, le plus élevé du continent américain[94]. Les offrandes sont souvent des statuettes de lamas, des colliers de spondyle, des tissus brodés, des os de cochon d’Inde. Les

enfants de sexe masculin ont entre 7 et 10 ans ; les filles, 12 ans en moyenne. Des constructions artificielles abritent ces momies gelées. Le volcan Quehuar possède l'autel artificiel le plus élevé du continent américain, sous la forme d'une plate-forme artificielle, *ushnu*, de 6 m de longueur et moins de 2 m de hauteur, avec une rampe d'accès et une structure circulaire en pierre. Il s'agit de montagnes considérables dont l'ascension prend trois journées ou davantage. Le rite s'étalait sur plusieurs jours, voire sur des semaines, et l'importance du trousseau funéraire, qui est typiquement cusquénien, a nécessité des porteurs.

Ces données archéologiques sont éclairées par des documents ethno-historiques. Coricancha était le premier sanctuaire de l'empire, suivi en importance par Huanacaure, où des hommes et des femmes étaient sacrifiés pour servir Ayar Cachi, le frère du premier Inca. La chaîne du Vilcanota, notamment l'Ausangate, qui en est le plus haut sommet, occupait le troisième rang – encore aujourd'hui on y célèbre le Qoyllur ri'ti, qui se déroule sur son glacier. Puis venait Hatuncana, un lieu toujours vénérable où se sont déroulées des batailles rituelles pour la fertilité des terres. D'autres sanctuaires, hors de la région de Cuzco, sont cités par Cieza de León. Parmi eux Pachacamac, sur la côte, et le volcan Coropuna, dans la région du Cuntisuyo (Arequipa), visité par les Incas et lieu d'offrandes et de sacrifices[95]. Sauf pour Pachacamac, sur une montagne artificielle qui se dresse face à la mer, tous les autres sites sont des montagnes sacrées qui touchent symboliquement le ciel.

Cristóbal de Albornoz, concerné lui aussi par la campagne d'extirpation des idolâtries, ajoute quelques noms de glaciers à la liste précédente[96]. Selon ses propres mots, pour soumettre et pacifier le territoire, l'Inca déplaçait des *mitimaes* qui lui étaient fidèles afin qu'ils fussent les gardiens et serviteurs de ces sanctuaires des origines (des *paqarina*) qu'il avait fait reconstruire. Par ce moyen, l'Inca s'approprie l'espace sacré des communautés. Les simulacres, emblèmes, tissus et autres objets sacrés pour les multiples communautés qui vivaient dans l'espace andin étaient apportés à Cuzco et présentés devant le Temple du Soleil. Quand le

Tawantinsuyu s'écroula et les dynasties Incas perdirent leur autonomie, le culte solaire officiel disparut mais non pas celui des *huacas*, bien plus ancien. Des sacrifices humains continuèrent même à être effectués pour honorer par le don de la vie et apporter un renouveau à ces lieux ancestraux, ces montagnes magiques, au moins jusqu'au XVIIe siècle[97].

Espaces et territoire

Les notions d'espace et de territoire sont parmi les plus difficiles à étudier parce que nous avons tendance à projeter sur des mondes non occidentaux nos propres concepts. D'abord, le territoire d'un empire est souvent discontinu et l'occupation physique d'une région peut prendre des modalités diverses. D'autre part, les orients sur lesquels se répandent les armées ne sont pas des surfaces géométriques cartographiées au détail près, mais des directions liées à l'origine du monde et qualitativement différentes. La conquête par les armes des « orients » est en quelque sorte une façon de retrouver l'unité primordiale sous le contrôle du souverain et, en somme, une nouvelle création. Ces conceptions reposent sur un raisonnement militaire : une stratégie et une tactique rationnelles et ritualisées, parce que c'est sous cette forme-là que les alliances et le consensus sont possibles. Le contrôle de la périphérie n'est possible que par les déplacements. Ils peuvent être spectaculaires et inscrits sur le sol, ou bien secrets et dissimulés.

La colonne vertébrale de l'Empire inca

Les Quatre Quartiers sont des espaces sacrés dont les sanctuaires et les *huacas* sont ordonnés le long des *ceques*, lesquels sont regroupés suivant une division tripartite qui est aussi hiérarchique. De la lecture des documents concernant ces divisions retenons ici l'aspect le plus simple : la description géographique faite de sources, de rivières, des cavernes et des montagnes, dont les

noms sont soigneusement consignés. Ces espaces se trouvent le long des quatre routes qui partent de Cuzco ; ils sont également liés à des Incas : telle *huaca* fut placée par Pachacutec, telle autre se trouvait à côté de la maison de Tupac Inca Yupanqui. Là-bas eut lieu telle victoire. La liste porte sur la région de Cuzco mais les *ceques* se prolongent avec les orients pour recouvrir le territoire. Chacune de ces *huacas* avait ses histoires et ses fables. Le texte précise qu'elles étaient 350 au moins, sans compter les sanctuaires particuliers et les caches des momies des lignages soumis à l'Inca[98].

Le maillage de l'espace sacré alla de pair avec la construction des routes, instrument du pouvoir impérial. Chaussées et chemins existaient depuis bien longtemps. Wari avait amélioré les voies de communication dans un pays où le relief, les gorges profondes et des à pics de 2 000 m rendaient les déplacements dangereux et très longs. Les Incas construisirent un réseau immense que les conquistadores comparèrent aux voies romaines. Quatre chemins principaux partaient de Cuzco en direction des quatre orients et rejoignaient deux axes longitudinaux qui reliaient Pasto (Colombie) avec le Chili. Une multitude d'axes transversaux secondaires permettaient de passer d'une branche à l'autre.

Nous savons que le réseau routier « était taillé à la main et spacieux, s'étirant sur plus de quatre cents lieues ». De part et d'autre de gorges profondes, les tronçons sont réunis par des ponts faits de filets de cordages. Pour envoyer les cordes d'une rive à l'autre, on les passait sur des radeaux ou à la nage, pour les tendre ensuite. Ces ponts étaient refaits tous les ans. Le travail et l'entretien relevaient des prestations tributaires. Dans les régions plus tièdes et fertiles, la route était bordée d'arbres « dont les cimes se rejoignent, pour donner de l'ombre aux voyageurs ».

Là où la végétation est rare, des murs de part et d'autre protègent du vent ou du soleil ; les parois étaient peintes, « montrant des monstres, des poissons et autres animaux pour que les voyageurs passent le temps à les regarder ». Dans les parties fangeuses, le chemin est entièrement pavé. On descend des pentes fortes par des marches avec des garde-fous de pierre. « Finalement, c'est un des

plus grands édifices qu'on ait vus au monde[99]. » Les conquistadores sont frappés par les auberges ou tambos qui jalonnent la route tout le long du parcours, où les provisions ne manquent pas.

La route est encore l'œuvre de Pachacutec Inca Yupanqui. Ce souverain aurait organisé également les relais de messagers, imposé le quechua comme langue générale de communication, et instauré la coutume de peupler les zones périphériques avec des garnisons de *mitimaes*, des colons déplacés qui servaient à contrôler les populations et à casser les solidarités locales. Le système routier s'inscrit dans ces bouleversements.

L'ouverture de la route suit des logiques propres et n'est pas simplement une réalisation remarquable du génie civil. Cieza de León rapporte que l'Inca Yupanqui sortit d'Ayaviri, au sud de Cuzco, et s'engagea dans le chemin qui menait vers le sud, à cette occasion « élargi pour sa personne royale comme on peut le voir à présent[100] ». L'Inca parcourut plusieurs localités du Collasuyu et visita les villages qui se trouvaient à proximité du lac Titicaca. C'est ce que confirme l'archéologie. Bien que le texte du chroniqueur suggère l'existence antérieure d'une voie réaménagée alors, c'est l'itinéraire effectué par l'Inca qui inaugure le *Capac ñan*, la chaussée royale. En se déplaçant lui-même sur un territoire donné, l'Inca se l'approprie symboliquement, selon une conception du pouvoir que l'on retrouve dans d'autres empires antiques[101].

Le réseau est donc lié aux conquêtes et il n'est pas étonnant que le successeur de Pachacutec, Tupac Inca, « ouvre » la route de Chinchaysuyu, pour soumettre les provinces de Tarma et de Bombon. Après avoir pacifié les foyers rebelles, il poursuit sa marche vers Quito, qu'il souhaite annexer à son empire. Il dépêche des messagers dans toutes les provinces avec l'ordre donné aux seigneurs de rassembler des vivres, des outils et des armes le long de la chaussée construite pour l'occasion, à une distance proche du chemin « qu'avait fait ouvrir son père », sans qu'elle se superpose à l'ancienne. Cet ouvrage est magnifique, et jusqu'à Tomebamba, ni les vivres ni les hommes ne manquent. La légitimité du pouvoir est liée à cet arpentage et à cette « ouverture » à grande échelle de la terre,

immense sillon ensemencé par le souverain. Le fils de Tupac Inca, Huayna Capac, exige qu'on lui construise « un chemin royal encore plus large et plus long que celui de son père » pour rejoindre Quito.

Ouvrir une nouvelle route est donc le premier acte de la conquête. Les chemins étaient construits par les communautés riveraines selon les modalités de la *mita*, service personnel et périodique imposé par l'Inca aux populations en échange de la protection militaire, économique, symbolique et religieuse qu'il leur accordait. Une fois que le roi avait décidé d'un tracé, les inspecteurs se rendaient dans les provinces concernées, indiquaient l'orientation du chemin et déterminaient le nombre d'Indiens qui devaient s'atteler à la tâche. Ces dispositions étaient inscrites dans des *khipus*. Chaque province faisait un bout de chaussée et le travail collectif par rotation était accompli « dans la joie ». La musique rythmait les corvées collectives pour invoquer les puissances telluriques et donner des forces aux travailleurs ; les repas en commun donnaient une note de gaîté. Il y avait beaucoup d'autres services exigés des riverains comme le portage, la pose des bornes, l'approvisionnement des *tambos* (sortes d'auberges relais), l'entretien de la chaussée et des messagers. Toutes ces tâches relevaient de la *mita*. Il est bien évident qu'on ne peut pas prendre à la lettre les références fréquentes à l'allégresse du travail collectif et à la générosité de l'Inca. Cependant, leur réitération montre bien l'importance du consensus dans la construction de l'empire. Avant de sévir par les armes, l'Inca convoquait les seigneurs ethniques et « leur parlait avec amour ». Bien évidemment, s'ils refusaient sa « protection », les sanctions étaient terribles.

La route sert aussi à estimer le tribut que chaque province doit payer. Depuis Cuzco, le souverain envoyait des princes de sa maisonnée pour inspecter les quatre grands chemins qui partaient de la capitale. Ils devaient prendre note du vêtement de chaque groupe ethnique, qui ne pouvait en aucun cas être changé car il servait à identifier chacun d'eux. Village après village, ils évaluaient les ressources des uns et des autres et ajustaient les services obligatoires à leurs possibilités. Par temps de paix, l'Inca visitait son

royaume porté sur une chaise couverte de tissus percés de trous pour pouvoir respirer et voir le monde extérieur sans être vu. Par cette visite, le souverain renouvelait aussi l'allégeance des seigneurs et se montrait dans toute sa puissance, accompagné de ses guerriers. Chaque province avait la charge de nourrir à tour de rôle la colonne royale mais, comme les guerriers étaient très nombreux, on recourait aussi aux vivres entreposés dans les greniers de l'État. Une fois achevée sa visite, l'Inca rentrait à Cuzco.

Ce tracé remarquable du territoire n'a pas été construit pour faciliter le transport des marchandises. Nous ne savons pas si les vieux circuits présents dans le Formatif, qui reliaient la zone côtière aux mines et aux troupeaux de la sierra, ont disparu sous les Incas ou bien si on les a utilisés pour les déplacements des colons à l'intérieur de l'empire. L'absence de voies commerciales, si elle était attestée, serait une anomalie. Car, au-delà des marches impériales, le troc ou *rescate* était pratiqué par les communautés de Huánuco avec le Piémont andin, afin d'y obtenir des matières diverses qui étaient à leur tour remises en circulation par les canaux classiques du tribut. Les marchands de Chincha, sur le littoral du Pacifique, que nous avons mentionnés à propos des trajets, restent une exception. L'Inca n'osa pas contrer ce grand seigneur dont les embarcations fournissaient des spondyles et des strombes, indispensables pour les rituels.

Pour faire régner l'ordre sur ce territoire immense, il fallait rompre avec les alliances locales. Le déplacement des communautés (ou de plusieurs familles) dans un autre cadre géographique et sacré fut probablement la clé du système impérial. Le terme de *mitmaqkuna* (hispanisé en *mitimaes*) recoupe des cas variés. Ces groupes déplacés ont pour but d'assurer la paix, en instruisant les locaux dans les règles tributaires de l'empire, mais aussi en les espionnant, traquant le moindre propos, le moindre geste de révolte. Ils consolident les marges impériales menacées par les chefferies de la forêt : Chiriguanos, Moxos, Chunchos, mais aussi les seigneurs rebelles de la province de Quito, du Collasuyu ou du Chili. Des fortifications (*pukaras*) renforcent la présence de l'État, et les

sanctuaires reconstruits sur les sommets des montagnes où gisent les *Capac Hucha*, font partie de ce dispositif. Une autre raison était la colonisation de nouvelles terres. Pour contenter les *mitimaes* on les exemptait du tribut et on leur donnait des femmes et de la coca. L'exemple de Cochabamba donné plus haut montre que les déplacements de populations ont pris sous Huayna Capac une ampleur nouvelle.

La toile *pochteca* sur l'Anahuac

L'espace aztèque n'est pas homogène. L'Est est un espace rouge ; l'Ouest est blanc. Le Nord est noir et le Sud est bleu. Dans les documents peints et écrits par des indigènes, ces orients sont toujours décrits suivant un même ordre : Est, Nord, Ouest, Sud. L'Est, côté de la lumière, est le haut et l'Ouest le bas. Du côté de la « lumière », Quetzalcoatl a commencé sa course céleste sous la forme de l'étoile du Matin (Vénus) à Tlapallan, le pays de la mort, de la renaissance et des Livres. Dans cet Orient lumineux se trouve Tlálocan, le paradis de Tláloc, la chaleur, la fertilité, les « gens du caoutchouc et de l'eau salée » (les Olmecas Uixtotin) et les Huastèques. L'Ouest est le côté des femmes, des déesses terrestres, le pays des brumes, Tamoanchan, des cavernes matricielles, de l'humidité, ainsi que le pays des poissons », le Michoacán. Par rapport donc à cet axe solaire primordial, le Nord se trouve à droite du soleil au zénith, et le Sud à sa gauche. Le Nord est le pays du monde souterrain, le Mictlan, contrée des cactus, de la sécheresse, des Sept Cavernes chichimèques, du dieu des chasseurs, Mixcoatl, du couteau sacrificiel, de la nuit et de la famine. Le Sud est à la gauche du soleil, un pays ambigu fait d'épines (Soconusco) et de moiteur tropicale (Tehuantepec et le Guatemala), habité par des Mixtèques et des Zapotèques, au bord de l'anneau d'eau qui entoure le monde pour les Mexicas, l'Anahuac ; c'est aussi la région de Huitzilipochtli, Colibri de la gauche, dont la couleur est le bleu[102].

Telle est la carte schématique du monde dont le centre est Tenochtitlan. Son immensité n'est pas inconnue car les routes mésoaméricaines ont été des voies de communication et d'échange depuis des temps très anciens. Mais cette connaissance restera floue tant que les armées n'auront pas dominé les côtes maritimes de l'Anahuac. À la veille de la Conquête, des régions considérables gardaient encore leur autonomie, malgré les avancées mexicas : le Yucatán et le Michoacán. Les chemins empruntés par les marchands *pochteca* étaient à la fois des circuits d'échange et des entreprises militaires et, dans ce sens, elles ne sont pas si éloignées de la chaussée inca dont l'« ouverture » mettait en branle l'expansion. Cependant, les différences sont importantes. Car les voies où s'engagent les *pochteca* sont secrètes, alors que les routes de l'Inca sont imposantes et donnent à voir le pouvoir impérial, dans sa capacité de mobiliser une force exceptionnelle de travail dans toutes les provinces et de créer ainsi une unité spatiale, politique et culturelle.

Les *pochteca* sont des groupes singuliers. S'ils ont leur *altepetl*, le travail de la terre n'est pas leur activité. Ils n'appartiennent pas à la noblesse, mais ils peuvent accumuler des richesses considérables ; ils ne font pas partie des corps des Aigles et des Jaguars, mais leurs déplacements sont liés à la guerre. Ils ont leurs propres dieux, leurs propres sacrifices et leurs propres cérémonies. Les marchands étaient un groupe tellement important que le *Codex de Florence* leur consacre un livre entier[103]. Les informateurs de Sahagún ont affirmé que les *pochteca* avaient conquis la province d'Anahuac. Sous le prétexte du commerce, les *pochteca* vont prospecter les régions convoitées par les Mexicas, notamment le littoral pacifique jusqu'à Tehuantepec, et, juste avant la Conquête, les enclaves des marchands *chontales* de Tabasco et de Campeche. Ils doivent aussi manier avec adresse la rhétorique, car le commerce des *pochteca* est lié étroitement à la guerre et la diplomatie est un art indispensable.

Les Mexicas ne se souciaient pas d'annexer les cités conquises. Il leur suffisait d'exiger d'elles la libre circulation des marchands, le

versement du tribut et leur aide en cas de nécessité. Cette situation reposait sur un équilibre précaire, qui fut souvent remis en question. En 1473, Tenochtitlan entre en guerre avec sa « jumelle » Tlatelolco, qui avait fait sécession plusieurs décennies auparavant. Cet épisode s'éclaire à la lecture du *Codex de Florence*, qui reproduit l'idéologie mexica et est donc biaisée. Le livre IX est entièrement dédié aux négociants (*tratantes* en espagnol, *pochtecatl* en nahuatl). Les marchands de Tlatelolco ont été les premiers à négocier (à se procurer des marchandises pour les revendre), dit le texte, et le négoce s'est déroulé en quatre étapes. La première a concerné les plumes de perroquet, originaires de la côte du golfe. Les chefs des *pochteca* étaient deux et changeaient à la mort de leur *tlatoani.* La deuxième phase connaît un développement remarquable puisqu'aux plumes de perroquet s'ajoutent des plumes de quetzal, des turquoises, des jadéites *chalchihuites* ainsi que des pièces de coton et des pagnes (le coton provenant également des régions tropicales). La troisième étape ajoute à toutes ces richesses l'or, des ornements de nez et de visage, des perles, des pierres bleues (jades ?) et de gros *chalchihuites* ainsi que des peaux de jaguar. Enfin, la quatrième étape ajoute les tissus très richement ornés, des *huipiles* et des pagnes brodés : « on commença à traiter des marchandises bien plus abondantes que par le passé ». Soudain, cette prospérité cessa « parce que les gens de Tlatelolco tuèrent leur seigneur ». Cela se passait sous le règne de Ahuitotzin.

L'annexion de Tlatelolco par Axacayatl indique la volonté du *tlatoani* d'utiliser les *pochteca* comme le fer de lance de l'expansion mexicas, notamment en direction de Tehuantepec, un endroit clé où de nombreux circuits commerciaux opèrent et brassent des produits venus même du pourtour sud de la Caraïbe. Cet événement se produit après la mort du roi de Texcoco, Nezahualcoyotl, qui joue un rôle important dans la Triple Alliance. Quel est l'autre intérêt que peut offrir Tlatelolco si ce n'est son dynamisme commercial ? C'est ensuite que se situe un épisode traité longuement dans le *Codex de Florence* – ce qui montre son impact auprès des Mexicains cinquante années plus tard. Il s'agit du récit (enjolivé certainement) d'une expédition

pochteca dans le sud-ouest du Mexique. Les marchands furent assiégés pendant quatre ans par des Zapotèques, des Mixtèques et d'autres peuples venus de Tehuantepec. Grâce à la protection de Huitzilipochtli, ils réussirent à réduire Ayotlan et leur renommée parvint aux oreilles du *tlatoani* mexica qui les reçut avec tous les honneurs. Les marchands ne se seraient pas laissé impressionner et auraient dit :

> Bien que nous nous appelons marchands et que nous en ayons toute l'apparence, nous sommes des capitaines et des soldats qui partons à la conquête en dissimulant nos intentions ; nous avons beaucoup travaillé et souffert pour obtenir ces choses qui n'étaient pas à nous, et que nous avons acquises par la guerre et nos souffrances[104].

Le fait de poser leurs conditions peut expliquer que ces paroles et cet événement aient été conservés dans la mémoire des nobles mexicas.

Les marchands les plus puissants sont ceux qui trafiquent des êtres humains, c'est-à-dire les marchands d'esclaves, considérés comme la fine fleur de tous les *pochteca*[105]. Le seigneur des marchands est « comme le père ou la mère de tous ». L'énumération de tous les corps de marchands reproduite dans le codex et accompagnée d'illustrations suit un ordre dégressif. Après les trafiquants d'esclaves viennent ceux qui s'occupent des pierres précieuses, et qui savent aussi les tailler et les polir. Cette indication est précieuse, car elle suggère que ce sont les mêmes qui acquièrent la matière première et la transforment, une action qui fait d'eux des toltèques. Les plumassiers qui vendent des plumes « qui reluisent, ont des reflets mordorés » se trouvent en troisième position, avant de nombreux métiers artisanaux et commerçants dont les derniers sont ceux qui vendent des choses à manger.

Les enclaves des *pochteca* ne sont pas simplement des marchés mais une forme de contrôle du territoire. Mais, à la différence des *mitimaes* de l'Inca, les marchands, par leur richesse, constituent un groupe puissant et relativement autonome au sein de l'Empire

mexicain. Seraient-ils devenus un contre-pouvoir ? On ne peut que spéculer à ce propos. La Conquête a brisé les ambitions *pochteca*, à supposer que ceux-ci aient visé le pouvoir absolu.

Effondrements :
Moctezuma et Atahualpa face au destin

La *Chronique anonyme* de 1528 commence par une phrase laconique et lourde de sens : En l'année 13-Lapin, « des Espagnols ont été vus dans l'eau ». Cette phrase mérite un commentaire. L'année Lapin s'achève en janvier 1519 alors que Cortés arrive sur les côtes du Mexique en avril. Il s'agit du voyage de 1518 de Juan de Grijalva, le long des côtes mexicaines. Le récit anonyme insiste donc sur la première venue de ces hommes, antérieure au débarquement, venue qui est déjà connue par Moctezuma avant le débarquement de Cortés et qui s'inscrit dans un destin, le retour du dieu Quetzalcoatl ayant été prédit.

Les présages s'enchaînent depuis une dizaine d'années : apparition dans le firmament d'une comète, incendie du temple de Huizilipochtli, bouillonnement insolite des eaux du lac et, par dessus le marché, les sanglots lancinants d'une femme qu'on entend la nuit tombée. Cette série n'est pas close et d'autres images terrifiantes hantent les cauchemars de Moctezuma.

Cette angoisse n'est pas le fait de la personnalité du *tlatoani*, un homme d'action mais aussi un être mélancolique et solitaire. En 1511, deux hommes étranges, rescapés d'un naufrage, avaient accosté dans le Yucatán, du côté de Cozumel. Si la péninsule était encore en grande partie autonome, il paraît impossible que les marchands mayas n'aient pas transmis des informations concernant les mystérieux Guerrero et Aguilar, intégrés entre temps dans leur cité, parlant la langue et instructeurs auprès des guerriers yucatèques des techniques de lutte de leurs congénères. Il y avait eu aussi, quelques années auparavant, des personnages curieux venus dans des montagnes flottantes, qui avaient été aperçus entre le Panama et le Nicaragua. Il y avait de quoi nourrir l'inquiétude de Moctezuma. Mais pour comprendre le danger il était nécessaire de l'intégrer dans la

logique des prédictions et des oracles, les destins étant, comme on le sait, déjà inscrits dans le temps.

Avec les expéditions de Hernández de Córdoba et de Juan de Grijalva, l'étau se resserre autour de Tenochtitlan. Enfin, en l'année fatidique du 13-Lapin, Moctezuma expédie des éclaireurs à Cempoala, tout près de Veracruz. Ce sont probablement des *pochteca*, dans leur double rôle d'espions et de marchands. Ils demandent aux autochtones riverains de les conduire jusqu'à la forteresse flottante qui vient de jeter l'ancre au large, pour remettre au capitaine, le *teule*, des étoffes fines que seul Moctezuma pouvait porter. Ils veulent en avoir le cœur net. Devant les étrangers, ils se prosternent, « mangent la terre » (en la portant aux lèvres en signe de respect) et arrivent à la conclusion que Quetzalcoatl est de retour. Cette éventualité était prévue dans les Livres et les marchands le savaient bien, qui avaient fait de ce dieu leur protecteur. Les Espagnols, rompus au troc, leur remettent des perles de cristal, une matière rare qui n'existe pas dans les Amériques et qui a les qualités de transparence qu'ils appréciaient depuis toujours.

De retour à Mexico, les éclaireurs disent à Moctezuma : « nous sommes allés voir nos Seigneurs les dieux ». Le *tlatoani* les exhorte à garder le silence. Il en fait de même, enfermant les informations « dans son enveloppe, dans son coffre ». Diffuser la nouvelle pourrait déclencher une panique. On ne peut pas exclure la peur de la parole : dire c'est déjà provoquer une réaction.

Moctezuma renvoie des émissaires auprès de ces capitaines avec des insignes de Quetzalcoatl en guise de bienvenue : des couronnes de plumes de quetzal, des boucliers de nacre, des colliers de jade que Cortés remettra plus tard à Charles Quint. Devant Cortés, les messagers posent les « sandales d'obsidienne » et lui offrent également la parure de Tezcatlipoca. La réponse de Cortés est terrible : non seulement il en réclame davantage, mais surtout il fait tonner « la trompette-à-feu ». La canonnade saisit de terreur les ambassadeurs, qui s'évanouissent. Les Espagnols les réconfortent en leur faisant boire du vin.

En apprenant ces nouvelles, Moctezuma se sent, lui aussi, accablé, « démoralisé ». Rien ne l'intéresse plus : « son cœur se paralysa, se rétrécît ». C'est dire combien les forces de l'âme concentrées dans cet organe le quittent. Pour se débarrasser de la souillure des « dieux » étrangers, les émissaires sont aspergés du sang de deux sacrifiés. Parmi les traits singuliers de ces inconnus, les éclaireurs mentionnent la nourriture, faite d'aliments grands, blancs, doux, probablement des galettes ; le fait qu'ils font « pleuvoir du feu » et que la fumée répand une odeur pestilentielle qui « pénètre dans le cerveau et le détraque »[106]. Ces *teules* sont revêtus d'un métal qui brille au soleil. Quel contraste entre la rigidité des cuirasses et la légèreté des guerriers aztèques, vêtus de plumes et d'ornements en or, brillance et couleurs chatoyantes ! Les corps de ces mystérieux étrangers sont cachés, « enveloppés », comme des paquets vivants. Seul leur visage blanc apparaît. Les chevaux sont décrits comme des gros cervidés (*venados*) aussi hauts que les toits. Les chiens, « énormes, aux yeux jaunes intenses », la langue pendante et de la couleur des tigres, sont bien différents des petits chiots *chichimes*. Les molosses des étrangers sont proportionnels au feu qu'ils accompagnent, sans commune mesure avec celui que les *chichimes* ont allumé pour la première fois, depuis leur création immémorielle. La diversité physique de ces étrangers est une autre source d'étonnement : certains ont les cheveux jaunes comme le soleil, d'autres ont la peau noire et tous portent la barbe.

Devant ce qui se présente comme une catastrophe, Moctezuma envoie des magiciens pour contrer le grand capitaine, ainsi que des captifs pour qu'ils leur soient sacrifiés, afin de les apaiser. Ce moment est crucial car le sang, au lieu de les satisfaire, comme cela fut le cas avec tous les dieux auparavant, les fait vomir – et on imagine, car le texte ne le dit pas, les imprécations que les Espagnols ont dû lancer de leurs voix fortes. Alors les certitudes millénaires se brisent et les magiciens sont incapables d'ensorceler ce seigneur incompréhensible. « Nous ne sommes pas à égalité », disent-ils. Moctezuma s'incline et donne l'ordre de les inviter à Tenochtitlan. « On pleure, on est saisi d'effroi devant l'imminence de l'arrivée de

ces hommes. » En attendant la fin du monde, Moctezuma songe à s'enfermer dans une grotte de Teotihuacan. Puis il se résigne et demeure reclus dans son palais. Il les attend.

De cette traversée des conquistadores, il nous reste quelques commentaires brefs retenus par Sahagún. Les *altepetl* « sont épouvantés, bouleversés », « comme si la terre tremblait, comme si la terre tournait devant eux ». Les guerriers métalliques « en marchant soulèvent la poussière des chemins ». Leurs hallebardes, qui ressemblent à des chauves-souris, « étincèlent » et les épées ondoient « comme l'eau qui fait des vagues ». Cuirasses et épées font un bruit fracassant et reluisent au soleil. Les molosses vont devant, la bave à la bouche, les narines en alerte.

Les populations ont compris l'attrait que l'or avait pour eux et ils leur en offrent à leur passage pour amadouer leur furie. Leur entrée à Mexico, au printemps, se fait dans le bruit et la fureur : les cavaliers, le porte-drapeau, « l'épée dégainée, réverbérante », la sueur brillante des chevaux, l'écume qui émane de leur bouche, bref l'éclat, prennent une dimension terrifiante. En arrivant devant le palais de Moctezuma, les Espagnols font des tirs « préventifs » et « la fumée se déploie, la fumée s'étend, comme la puanteur d'un marécage, elle entre dans les têtes et les fait tourner ».

La suite est connue et nous ne résumerons pas les étapes qui se succèdent entre cette entrée, en novembre 1519, et la chute de Tenochtitlan, après un siège de soixante-quinze jours, le 13 août 1521. Pourtant, avant le massacre des guerriers par Pedro de Alvarado, une petite trêve a retardé le désastre. C'est pendant ces journées où les deux hommes, Moctezuma et Cortés, ont tissé quelques liens de proximité. C'est aussi au cours de leurs entretiens que Moctezuma comprit que son *nahualli* l'avait abandonné, et il l'avoua au conquistador. On ne peut pas imaginer de constat plus lucide et terrible.

En août 1521, pour la première fois de son histoire, la cité qui a fait trembler toute la Mésoamérique est prise, au terme d'un blocus épuisant mené par les brigantins de Cortés qui sillonnent le lac.

Moctezuma a été tué par les siens, pour avoir été très conciliant avec l'ennemi. La résistance des princes et des habitants de la cité fut réelle. Un dernier combat pour l'honneur est tenté par les nobles. Ils habillent un guerrier en « hibou-quetzal » pour qu'à sa vue les Espagnols soient saisis d'effroi : « lorsque nos ennemis l'ont vu ce fut comme si une montagne s'était renversée[107] ». En dépit de ces paroles, cette intimidation échoua « et tout d'un coup la bataille prit fin ». Les chroniques sont unanimes sur ce silence sépulcral qui s'abattit sur la cité dévastée. « Le sol, le lac, les grabats, tout était rempli de cadavres et la puanteur était si forte que personne ne pouvait la supporter. »

Les Espagnols avaient certainement une supériorité technique. Ils bénéficiaient de l'effet de surprise, ils avaient des chevaux, ils étaient plus rapides dans les réponses tactiques. Mais ils étaient aussi aidés par des seigneurs qui voyaient en eux l'occasion de se venger de la superbe mexica. Tlaxcala, par exemple, excédée par les guerres fleuries à répétition, fut leur plus solide alliée. Lors des derniers combats de 1521 le nombre de troupes indiennes mobilisées dépassait de loin celui des Espagnols[108]. Un peu plus tard, dans le Yucatán, les Xius se rallièrent à Pedro de Alvarado tandis que les Itzás s'enfoncèrent dans la jungle du Petén.

Il est fréquent d'opposer la guerre aztèque, très ritualisée et liée au maintien de l'ordre cosmique, à la guerre moderne et rationnelle des Espagnols. Cette opposition doit être nuancée. Les Mexicas vont changer de tactique au cours du conflit et improviseront de nouvelles ripostes, modifiant ainsi leur conception de la guerre. Du côté espagnol, la rationalité technique fait bon ménage avec des conceptions messianiques. Dans la préface au livre XII, Sahagún écrit ce que signifia la conquête de l'Amérique, une terre proche du Paradis Terrestre (au Nord). Cortés et ses soldats ont été élus par Dieu pour instaurer chez ces païens la foi chrétienne. Et le franciscain ajoute : « Miraculeusement notre Seigneur Dieu envoya une grande pestilence sur tous les Indiens de la Nouvelle-Espagne en guise de châtiment pour la guerre qu'ils avaient menée. »

Les nouvelles de la chute de Tenochtitlan parvinrent-elles jusqu'au Pérou ? Nous n'en savons rien. Il est vraisemblable cependant que les réseaux marchands qui remontaient le long du Pacifique aient recueilli des informations. Il est difficile de penser qu'un événement qui ébranla la Mésoamérique et l'Amérique centrale n'ait pas été diffusé en Amérique du Sud, alors que des circuits d'échanges existaient et que le Panama était un véritable pont par où circulaient les marchandises et les informations. Huayna Capac se trouvait à Quito quand il fut saisi d'une grande inquiétude, qui se manifesta sous la forme d'une série d'oracles. Malheureusement, les sources dont nous disposons n'ont pas le souci du détail ni le sens métaphorique des narrations recueillies par Sahagún. Toujours est-il que Huayna Capac, alors au sommet de sa gloire, fut saisi d'une tristesse inexplicable et prédit la fin de son empire. Il ne se trompait pas. L'inimitié couvait déjà entre ses deux fils, Huascar le légitime et probablement « sa seconde personne »[109], et Atahualpa, né à Tomebamba dans la province de Quito. Huayna Capac fut emporté en quelques jours par une maladie jamais vue, probablement la variole, qui ravageait le Mexique, l'Amérique centrale et gagnait le pourtour méridional de la Caraïbe. Mais avant de mourir ses éclaireurs lui apprirent que d'étranges étrangers traînaient dans la mangrove et que les marchands de Chincha avaient été arraisonnés par une embarcation qui ressemblait à une forteresse.

Il est évident que l'arrivée de Pizarro et de ses conquistadores – moins de 200 hommes – coïncida avec le début de l'effondrement de l'empire, sous le coup des épidémies et des guerres entre les deux frères. L'opportunisme des groupes ethniques de la province de Quito, les Cañari du Centre sud et les Tallan de Piura, qui prirent partie pour Pizarro lors de son débarquement définitif en 1531, fut l'accélérateur. Ce sont eux qui grossirent considérablement les troupes espagnoles, comme cela avait été le cas avec Cortés.

Atahualpa était probablement plus orgueilleux que Moctezuma et fort de son armée qui était cantonnée sur la plaine de Cajamarca, il ne manifesta pas de crainte particulière, minimisant cette horde d'étrangers et leurs chevaux, que ses éclaireurs décrivirent comme

des herbivores. L’Inca était sûr de coincer les étrangers dans la place de Cajamarca. Leur nombre réduit plaidait en sa faveur. Il prit son temps et entra dans la ville après avoir fait ses libations rituelles. Il semble que la bière lui avait fait tourner la tête. C’est alors que Pizarro, voyant qu’Atahualpa jetait avec mépris les Saintes Écritures que lui tendait le prêtre Valverde, s’approcha de sa chaise et le fit basculer. Il avait osé toucher le fils du Soleil, qui était désormais à leur merci, étalé sur le sol. Cet acte eut un effet de sidération terrible : les tirs d’arquebuse, les épées, la cavalerie et la bousculade qui s’en suivit mirent fin à la rencontre de Cajamarca et marquèrent le début de la fin. Celle-ci mit plus de temps qu’au Mexique, et le dernier Inca réfugié dans le Piémont amazonien ne fut vaincu qu’en 1572.

Après sa défaite, Atahualpa perdit sa superbe et songea à prendre sa vengeance. D’abord contre les partisans de son frère haï, qu’il fit assassiner. Puis il incita les Espagnols à piller le sanctuaire de Pachacamac pour payer sa rançon et punir ainsi cette *huaca* vénérable d’avoir prédit sa défaite. En envoyant trois Espagnols à Cuzco, afin de vider le Temple du Soleil de ses richesses, Atahualpa ne cherchait pas seulement à sauver sa vie, mais à détruire ce qui fondait la légitimité solaire de la dynastie, incarnée par son frère Huascar. D’autres signes révèlent l’ébranlement de ses certitudes. Que les Espagnols soient arrivés par mer à l’endroit même où le dieu Viracocha avait disparu dans les flots était une coïncidence perturbante. Atahualpa avait réussi à tisser des liens d’amitié avec le frère du conquistador, Hernándo Pizarro, mais celui-ci partit en Espagne avec les lingots d’or de Coricancha et de Pachacamac. Cajamarca était une ruche de rumeurs. Un interprète du littoral équatorien rapporta à Pizarro que l’Inca ourdissait un vaste complot contre eux. Cette menace pesa sur le camp et sous la pression de ses hommes, Pizarro condamna à mort Atahualpa. Craignant de périr sur le bûcher et que son corps disparut à jamais, l’Inca accepta le baptême. Il périt garrotté.

Avant son exécution, il dit à ses femmes et à ses serviteurs qu’il reviendrait « changé en couleuvre ». Ce sont eux qui subtilisèrent son

cadavre durant la nuit et le transportèrent dans la contrée de Quito. On ne le retrouva jamais.

Partie II

Variations hétérodoxes sur fond de croix

Chapitre 6

Les Étrangers venus de la mer

Entre le continent américain et l'Ancien Monde (l'Europe occidentale et l'Eurasie), il existe des territoires intermédiaires. Sur la côte du Pacifique, ce sont les archipels des Aléoutiennes, des Kouriles et du Commandeur ; sur le versant atlantique, le Groenland. Cette île immense fut mentionnée pour la première fois dans une bulle papale de 835. À cette époque, ces mondes formaient un seul espace de circulation pour les Inuits, un peuple de l'Arctique étroitement lié aux Amérindiens du Labrador et de l'Alaska[1]. Les Norvégiens colonisèrent ce territoire, après l'Islande, mais l'entreprise fut lente et les premières installations eurent lieu sur la côte Est. Plus d'un siècle s'écoula avant de nouvelles prospections maritimes, parties à la recherche de rivages plus cléments. L'initiative revint à un proscrit, Erik le Rouge, immortalisé par les chroniques des Vikings, les sagas[2]. Si Erik fut le premier à guider ses hommes en direction du sud, son fils Leif sera envoyé par le roi de Norvège pour reconnaître les terres situées au-delà de l'inhospitalier Groenland. Leif finit par les trouver, alors qu'il ne « s'attendait pas du tout » à de telles contrées où poussaient froment et vignes sauvages.

Le Paradis des Vikings

Les récits de ces voyages contiennent quelques informations sur les peuples américains. Dans un premier temps, les Norvégiens se déplacent le long de côtes apparemment désertes. Les natifs n'apparaissent qu'un peu plus tard, dans une petite baie reliée à la mer par un passage étroit que les Vikings nommèrent Hop, situé vraisemblablement dans la Nouvelle Angleterre. Pendant une

quinzaine de jours, les marins n'aperçurent nulle trace humaine. Soudain, « une multitude de kayaks » envahit ce couloir maritime ; des inconnus faisaient des gestes en soulevant les rames en signe de paix, du moins c'est ainsi que les Scandinaves interprétèrent leur comportement. Les natifs leur semblèrent hideux : ils avaient la peau sombre, la chevelure hirsute, de grands yeux et des pommettes larges. Ils les appelèrent « Skraelings » (sauvages). Pendant tout cet hiver-là, les Norvégiens hibernèrent à cet endroit, qui leur parut accueillant, avec leurs bêtes : « il n'y eut pas de neige et tout leur bétail put rester dehors ». C'était en 1003-1004.

Les Skraelings revinrent au printemps et entamèrent des négociations avec les étrangers. Ils voulaient surtout obtenir des étoffes rouges en échange de peaux et de fourrures grises. Séduits par la dureté et la brillance de l'acier, ils réclamèrent également des épées. Le comportement des autochtones s'avéra imprévisible, alternant signes d'amitié et jets de pierres. Lors d'une de ces attaques, un taureau lâché dans la forêt sema la panique auprès des sauvages. Plus tard, ce fut le tour des Norvégiens de prendre la fuite. Dans la débandade, une fille naturelle d'Erik le Rouge, restée à l'arrière, s'empara de l'épée d'un mort pour se défendre des sauvages qui l'encerclaient. Alors « elle sortit ses seins de sa chemise et les frappa du plat de son épée ». À cette vue, les indigènes se replièrent sur la rive, déconcertés eux aussi par ce comportement étrange. Dans cette échauffourée, les Skraelings prirent une hache en fer à une de leurs victimes. Ils s'acharnèrent avec succès sur un tronc d'arbre et constatèrent son efficacité. Quand ils s'attaquèrent à une pierre, la lame se brisa. Déçus, ils jetèrent l'outil.

Les éléments fantastiques ne manquent pas dans les sagas, comme cette attaque des Unipèdes, monstres que le Moyen Âge situait aux confins du monde. Après avoir quitté le Vinland, les Vikings rencontrèrent quelques Skraelings dans le Markland, « dont un barbu ». Les Norvégiens prirent deux enfants mâles, les baptisèrent et leur enseignèrent leur langue, inaugurant une pratique suivie bien plus tard par les Ibériques et les Français. Ces garçons furent

emmenés en Norvège et sont les premiers indigènes américains à avoir foulé le sol européen. Ils fournirent aussi des bribes d’informations sur leur peuple et leurs « rois », signalèrent que les Skraelings ne bâtissaient pas de maisons, couchaient dans des cavernes ou des trous ; on parlait aussi d’une contrée lointaine, perdue dans la mer, habitée par des gens vêtus de tuniques blanches. Les Norvégiens crurent y reconnaître les légendes de la Grande Irlande et de l’île de saint Brendan.

Chaque été, de nouveaux projets de voyage prenaient corps. Un équipage de soixante hommes et cinq femmes, accompagné de plusieurs espèces animales, quitta le Groenland avec l’intention de coloniser le Vinland. Les Skraelings avaient bien compris l’intérêt des armes brandies par les étrangers et les Norvégiens, isolés dans cette région lointaine, s’en méfiaient. Le capitaine refusa de leur échanger des lames et des haches, mais il leur apporta du lait, une boisson inconnue des sauvages. Ceux-ci « emportèrent leurs marchandises dans leur ventre et leurs ballots et fourrures restèrent avec Karlsefni ». Karlsefni fit bâtir autour des baraquements une palissade et c’est dans ce village que naquit Snorri, son fils, le premier Européen né en Amérique. Finalement, l’hostilité permanente des autochtones les poussa à repartir définitivement. À la fin du XIe siècle, une population norvégienne de 3 000 personnes environ fonda trois colonies dans le Groenland afin de développer un commerce d’ivoire et de fourrures avec les Paléo-Eskimos ainsi qu’avec les Thulés du Labrador. Les contacts furent irréguliers et nous ignorons s’ils eurent des conséquences biologiques[3].

Les Vikings furent les premiers étrangers qui accostèrent en Amérique avec des femmes. Ceux qui viendront à la fin du XVe siècle seront, dans les premiers temps, des hommes seuls, un aspect qui les rendra inquiétants. Ils auront un autre trait remarquable : les caravelles et brigantins, plus hauts que les navires scandinaves, seront perçus comme des maisons flottantes.

Les Skraelings étaient les ancêtres des Algonquins Micmac. Bien plus tard, au XVe siècle, Terre-Neuve sera visitée par des pêcheurs basques et bretons, qui troqueront, avec les autochtones, de la

nourriture et des outils en fer contre des fourrures. En 1501, le marin portugais Gaspar Corte Real décrit les habitants de l'île comme des gens grands, au visage peint comme les Indiens, leurs yeux de couleur verte et des femmes assez blanches[4]. Est-ce la trace génétique d'un lointain ancêtre scandinave ?

En 1524, des indigènes dont le territoire s'étendait du fleuve Saint-Laurent jusqu'au Labrador entrèrent en contact avec Jacques Cartier. Le marin malouin fut reçu par des barques remplies de « sauvages », comme jadis l'avaient été les Vikings. Ces gens « commencèrent à trafiquer avec les nôtres avec grande joie ». En voyant les objets en fer, « ils montrèrent une grande et merveilleuse joie d'avoir et de recevoir les dits objets »[5]. Parmi ces biens, les plus prisés furent les bonnets rouges, une couleur ambiguë qui dénotait à la fois la joie et le danger des passions[6]. Ces premiers contacts se déroulèrent selon les mêmes modalités que ceux d'autrefois : curiosité, méfiance, attrait pour les mêmes marchandises et inconstance, car les autochtones alternaient échanges et hostilités.

Les Vikings semblent avoir eu une faible influence sur les populations autochtones. Luttant pour la survie dans ces établissements lointains, ils ne purent pas assurer une présence durable. La découverte de l'Amérique par Christophe Colomb ouvre une brèche entre le passé des populations autochtones et l'arrivée des Européens. Le terme de « brèche » est ici employé dans le sens que lui donne Hannah Arendt, un entre-deux dans le temps historique, « un intervalle entièrement déterminé par des choses qui ne sont plus et par des choses qui ne sont pas encore[7] ». Dans le cas des mondes américains concrètement, ce fut l'effondrement des cosmogonies ordonnatrices et circulaires liées aux élites politiques et sacerdotales, notamment dans les territoires des empires aztèque et inca. Pour retrouver un bouleversement comparable, il faut attendre le début du XIXe siècle et le démantèlement progressif des communautés au nom de l'homogénéisation de la nation. C'est dans le monde paysan que les croyances anciennes, entremêlées de christianisme, ont subsisté. Alors que l'iconographie commentée dans la première partie est le produit des élites, la période coloniale

renverse la situation. Si le christianisme officiel est la religion des puissants, les variantes « populaires » introduisent des syncrétismes divers.

1492 est donc la date inaugurale du colonialisme occidental, qui s'achèvera dans les Amériques (mais non pas ailleurs) avec l'indépendance des dernières enclaves coloniales de Cuba et de Porto Rico en 1898. Une vaste littérature analyse le rôle joué par la péninsule Ibérique dans la première mondialisation moderne. On a tendance à oublier un autre mouvement d'expansion vers les terres eurasiennes boréales, mené par le tsar Ivan III entre 1499 et 1502 et contemporain des voyages de Colomb. Les trappeurs au service du tsar furent le fer de lance de ce mouvement. Ils étaient intégrés dans des corporations marchandes qui présentent des similitudes avec celles des *pochteca* mexicains. Le fleuve Ob fut franchi par les cosaques et une première factorerie fut établie dans la région de l'Ob-Iénissei. Au-delà de ce fleuve, selon les autochtones, habitait un peuple qui mourait chaque année à la saint Georges, pour renaître au printemps suivant sous la forme de grenouilles. Quoi qu'il en soit, Ivan IV dit « le Terrible », grand prince de la Moscovie entre 1533 et 1547, ajouta à tous ses titres celui de « Seigneur de toutes les côtes ». La conquête de la Sibérie et de la côte pacifique nord par la Russie eut sur les Amérindiens du nord du continent une influence réelle, quoique tardive, et bouleversa l'Europe occidentale, notamment à partir de la découverte officielle du détroit de Béring en 1841[8].

Rappelons enfin qu'un commerce de longue distance existait dès le XIVe siècle dans la région Ezo regroupant Hokkaido, Sakhalin et les îles Kouriles, impliquant dès le XVe siècle le Japon, les natifs des îles et les Aïnous. Les denrées qui circulaient dans cet espace étaient le sel, le riz, le métal, les tissus et le tabac. Cette plante, justement, dont les Aïnous étaient très dépendants, est originaire de l'Amérique. Sa présence pose problème. On peut penser qu'elle fut introduite dans l'Extrême-Orient par les comptoirs portugais ouverts en Asie depuis le début du XVIe siècle, mais il existe une autre possibilité : le tabac était déjà connu dans cette région avant les voyages de

Colomb. On sait que *nicotiana atenuata* était cultivé dans l'archipel de la Reine Charlotte, où les indigènes le consommaient mâché[9]. Très loin de là, à Point Barrow, sur l'océan Arctique, les Eskimos mâchaient du tabac ou le fumaient dans des pipes identiques, dans la forme et le nom, à celles des Chukchi de Sibérie. Selon des voyageurs du XIXe siècle, cités par un texte de l'époque, le tabac sibérien et eskimo serait originaire de la côte du Nord-Ouest (Canada)[10].

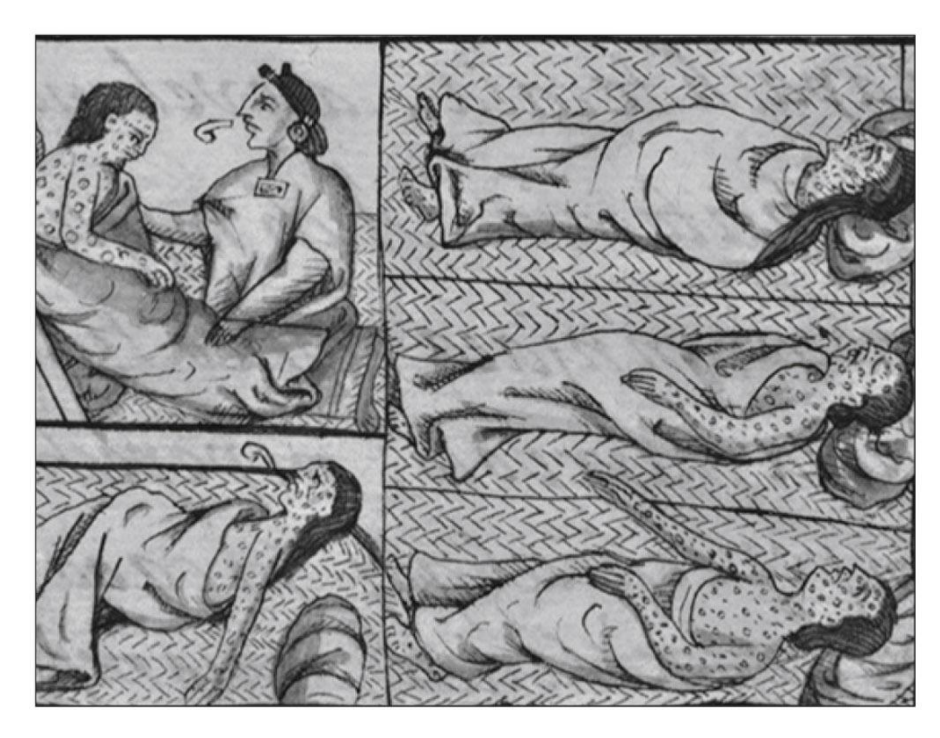
La Conquête et la colonisation ne suivent pas partout le même rythme, et les régions éloignées des villes espagnoles resteront à l'écart du monde occidental pendant longtemps. Cependant, après 1492, rien ne sera plus pareil pour les sociétés indigènes. Le choc épidémique décimera la population, les réseaux commerciaux introduiront de nouveaux besoins et donneront naissance à de nouveaux groupes ethniques, le christianisme imprègnera les comportements et les croyances. La discontinuité n'implique pas l'effacement total des anciennes coutumes mais leur réajustement. Si nous retrouvons une série d'éléments « traditionnels », ceux-ci n'occupent plus la même place dans le patrimoine culturel. Les trous du « filet déchiré », selon l'expression si éloquente des Aztèques, furent « reprisés », tant bien que mal, surmontant l'accablement initial, un travail de bricolage dont on voudrait donner un aperçu varié[11].

Il n'est pas oiseux de rappeler que les Ibériques, malgré leur importance, ne furent pas les seuls étrangers venus de la mer à l'époque moderne. Très vite les Français, les Anglais, puis les Hollandais ainsi que les Suédois s'introduisent dans les maillons faibles des nouveaux empires. Avec les Européens, ibériques ou non, arrivent d'autres passagers, par centaines, par milliers et par milliers de milliers, des Africains issus de différentes nations. Ils sont souvent indispensables pour comprendre l'histoire des peuples originels, mais, au risque de compliquer cette narration, nous nous bornerons à signaler leur présence à chaque fois qu'elle s'avèrera nécessaire à la compréhension.

L’ennemi invisible

Commençons donc par l’ennemi invisible, c’est-à-dire les microbes. Le terme est évidemment anachronique. Au XVIe siècle, on croyait en Europe que les miasmes infectieux étaient liés aux airs, aux vents, à la température et à l’humidité du sol. Le système de Galien, hérité d’Hippocrate, dura au moins jusqu’aux premières décennies du XXe siècle, car en Amérique latine comme en France, les couches populaires surtout eurent du mal à adhérer aux théories de Pasteur. Encore dans les années 1970, j’ai pu constater que dans les hautes terres du sud de l’Équateur, la contagion microbienne était une notion trop abstraite pour convaincre les paysans. Le lien entre maladies, infortunes, châtiment et transgression était plus fort que les explications scientifiques.

La Conquête espagnole est responsable de l’extension de pandémies qui provoquent une chute démographique spectaculaire. Ayant vécu à l’abri des grandes épidémies séculaires du Vieux Monde, la population des Amériques manquait de défenses immunitaires contre la variole, la coqueluche, la rougeole, le typhus exanthémique ou l’influenza. Ces « pestes » ont voyagé sournoisement dans les cales des navires, où des animaux et des hommes étaient entassés dans des conditions hygiéniques déplorables. L’action microbienne se fit sentir dès les premières années de l’arrivée de Colomb. Pendant tout le XVIe siècle, et même au-delà, plusieurs vagues épidémiques se succèdent. Cette catastrophe fut même « illustrée » par les peintres aztèques convoqués par le franciscain Sahagún, qui recueillit les témoignages des temps anciens de la bouche des membres de l’élite mexicaine.



Codex de Florence

Nés pour mourir est le titre terrible d'un des livres les plus récents de Noble Cook, grand spécialiste de cette question. Ce désastre provoqua la disparition de près de 90 % de la population indigène, un pourcentage approximatif et controversé, car le nombre d'habitants des Antilles avant la Conquête nous est inconnu et celui du Mexique a été calculé à partir des listes de tributaires. Les maladies n'étaient pourtant pas absentes du continent : la tuberculose, la maladie de Chagas et la leishmaniose étaient endémiques. Ce qui changea avec la conquête fut l'introduction de nouveaux vecteurs de maladies infectieuses.

Le deuxième voyage (1493-1496) de Colomb s'avéra encore plus mortifère. À bord des dix-sept nefs de la flotte de l'Amiral, il y avait une cargaison importante de plantes, de graines et d'animaux divers. Nous savons que les huit cochons embarqués à La Gomera propageront l'influenza dans toute l'Amérique, où elle était inconnue jusque-là. Il est probable que le quatrième voyage de Colomb (1502-1504) ait apporté aussi la malaria, endémique en Méditerranée, mais favorisée en Amérique centrale et tropicale par le nombre vertigineux de moustiques qui ont valu son nom à la Mosquitia, une vaste région

du Honduras-Nicaragua[12]. La pandémie de variole de 1518, comparée à celle de la peste noire par son ampleur, marque un tournant dans la démographie indigène des Caraïbes et du Mexique.

L'impact bactériologique sur le sort de la conquête militaire fut énorme. En 1526, avant l'arrivée des hommes de Francisco Pizarro au Pérou, l'Inca Huayna Capac succombe à un mal étrange, jamais vu auparavant, probablement la variole ; en 1530, le conquistador Federmann remarque la vulnérabilité aux maladies des Indiens du Venezuela, qui tombent comme des mouches. Cette année-là, une autre pandémie de rougeole décime le centre du Mexique. Le *cocolitztli* ou « tabardillo » s'étend dans tout le Mexique et le Guatemala, jusqu'au lointain Pérou. Nous savons avec certitude depuis le 16 janvier 2018 que ces vomissements et saignements mortifères étaient dus à des salmonelles, responsables de la typhoïde. Tandis que des maladies s'installent et deviennent endémiques, d'autres font irruption avec l'arrivée de contingents d'esclaves africains, dévastant des régions entières, comme la fièvre jaune en 1648, dont le foyer est l'île anglaise de Barbados consacrée à la production sucrière. Le Québec, la région des Grands Lacs, la Floride, le Connecticut, ne seront pas épargnés non plus. Bien plus loin de là, la petite bourgade de São Paulo fut décimée par la « peste des poumons » (bronchite aigüe ou pneumonie). En 1565, deux missions jésuites à Espiritu Santo (Brésil) sont ravagées par la « petite vérole ». Le père Anchieta, tout en se dévouant pour soulager les malades, pense que les chemins de Dieu sont insondables et que le châtiment est le prix à payer pour gagner le salut.

À juste titre, les populations américaines attribueront les maladies épidémiques à la Conquête. Dans la région de Bahia, les débuts d'un mouvement appelé *santeria*, proche du Taqui Onkoy du Pérou, coïncident avec les fièvres qui se succèdent dans la région. Les Mayas du Yucatán affirment qu'avant l'arrivée des Dzules, il n'y avait ni maladie ni « douleurs des os », ni maux de ventre, ni consomption : « droit se tenait alors leur corps »[13]. Comme pour les Mayas, le temps était à la fois chronologique et récurrent, la venue des

Espagnols se superposait à l'arrivée des Toltèques à Chichén Itzá[14]. Dans le nord du continent américain, la puissante chefferie Coosa (vallée du Tennessee), qui avait émergé après le déclin de Cahokia, fut décimée par les microbes de l'expédition de Francisco de Soto ; un siècle plus tard, les Anglais rencontrèrent les survivants et les appelèrent Creeks. Des décombres provoqués par les premiers contacts, une nouvelle nation était née. Même chose pour les descendants de Moundville, en Alabama. Frappés par la maladie, ils succombèrent en partie et les survivants (un mélange de tribus brisées) devinrent les Choctaw.

La baisse démographique, provoquée par les contacts avec les Européens et leurs bactéries, eut pour conséquence des recompositions ethniques nouvelles. Tel fut le cas des Iroquois et des Hurons, tribus périphériques de la constellation de Cahokia. Avec le déclin du grand centre cérémoniel suivi par la désintégration des groupes, ces nations se trouvèrent en première ligne face à l'arrivée des premiers Français au Canada, et devinrent incontournables dans le système d'échanges de fourrures et de peaux avec les étrangers qu'ils troquaient contre les objets en fer. Dans les confins du Mexique – aujourd'hui les États-Unis –, le vol des chevaux espagnols par les indigènes (notamment des Athapaskans venus du nord, qui deviendront les Apaches et les Navajos du Río Grande) dans le but de les revendre à leurs voisins commença à la fin du XVIe siècle, avant de devenir la règle, qui se maintint dans ses grands traits jusqu'à la seconde moitié du XXe siècle[15].

Ces événements ébranlent la Couronne d'Espagne. Entre 1530 et 1540, sur cet arrière fond apocalyptique, la conquête pacifique des ordres religieux se poursuit au Mexique, où les controverses sur la légitimité de la conquête s'amplifient et se durcissent. Le dominicain Bartolomé de Las Casas rédige la *Brevísima*, texte qui ne sera publié qu'en 1552. En 1542, sous son action, les *Leyes Nuevas* sont promulguées. Elles interdisent l'esclavage des Indiens. Les tributs sont retaxés et ne peuvent en aucun cas être supérieurs à ceux que les populations payaient autrefois à leurs seigneurs naturels. En 1552, Las Casas publie à Séville le plus violent réquisitoire jamais

écrit contre les méfaits du colonialisme : la *Très brève relation de la Destruction des Indes*, qui connaît en Europe un très large succès. Traduit en français par un protestant flamand, Jacques de Miggrode, sous le titre biaisé de *Tyrannies et cruautés des Espagnols*, il fut réédité de nombreuses fois et enrichi à partir de 1598 des gravures de De Bry. Cette iconographie donna naissance à la légende noire sur la cruauté intrinsèque des Espagnols[16].

La principale cible des critiques de Las Casas est le système d'*encomienda*, imposé depuis le début aux Indiens. Une *encomienda* est un bénéfice accordé à un conquistador : il s'agit de disposer de la force de travail d'un groupe d'Indiens (corvées agricoles, services divers) contre l'obligation de les catéchiser. Ce système s'avéra néfaste pour les indigènes et fut supprimé à terme sous la pression de Las Casas. La suppression de ces *encomiendas* provoqua des rebellions, aussi bien au Mexique qu'au Pérou, et dans certaines régions il y eut des dérogations qui prolongèrent pour quelque temps cette situation.

Si les abus des conquistadores, le déracinement, les mauvais traitements et la tristesse indicible provoquée par l'effondrement du monde ont eu des effets catastrophiques sur le monde indigène, les épidémies qui ont accompagné la Conquête ne sont pas imputables à la volonté d'exterminer les populations natives. En fait, l'affaiblissement des survivants et la surmortalité nuisaient aux projets de colonisation. Laissons la parole à David Noble Cook qui rappelle que les Espagnols ont déploré le déclin démographique des populations indigènes. Même un homme aussi dur que Pedro de Alvarado avoue que les Espagnols ont tout à perdre de ces épidémies. En revanche, les puritains anglais y voient un signe divin, partageant cette opinion avec le jésuite Anchieta. À ce propos, Cook cite l'opinion lapidaire de Sir Jeffrey Anherst (1763), qui approuve la politique d'inoculation de la variole au moyen de couvertures contaminées ou par une autre méthode « that can serve to extirpate this execrable race »[17].

Une conséquence capitale de ces épidémies fut la perturbation et même l'interruption, dans bien des cas, de la transmission des

coutumes et des rites de l'ancien temps, surtout ceux qui étaient liés au pouvoir des seigneurs. Sahagún en fait un constat terrible : « là où il y avait une diversité de peuples et de langues, la plupart ont disparu et celles qui restent sont en voie de disparition ». Le franciscain fait la liste des épidémies qui se sont succédé depuis son arrivée, la dernière en date étant celle de 1576, « une peste universelle et grande, qui dure depuis trois mois, dont beaucoup de gens sont morts et continuent à mourir chaque jour, et je ne sais pas combien durera-t-elle ni l'étendue de ce mal »[18]. La tradition orale dut se reconstruire en tenant compte de la diabolisation des ancêtres païens par le christianisme. Les Mayas, qui possédaient depuis des siècles des livres de calculs et de prophéties, purent mieux préserver la mémoire des temps anciens. Une mémoire imprégnée d'éléments chrétiens.

Selon une idée reçue, l'Amérique avant la conquête aurait été un paradis écologique respectueux de la nature. Or cette vision est fausse, comme l'effondrement des cités anciennes le prouve. C'est plutôt l'inverse qui est la norme. La chute démographique des populations indiennes vida des régions entières, qui avaient été fortement peuplées jusque-là. Alors que les pyramides remplissaient jadis « toute la terre, depuis la mer jusqu'au tronc de cette terre », comme l'écrivaient les Mayas, elles furent petit à petit envahies par la forêt, les seuls à oser s'en approcher furent quelques prêtres de l'ancien temps. D'une façon générale les ruines devinrent des lieux dangereux, d'où émanaient des forces destructrices. La *wilderness* ne relève pas d'un âge archaïque, mais de l'effondrement des sociétés anciennes après l'arrivée de Colomb. Le cas des routes et des pyramides enfouies dans la forêt du Mirador en est une preuve incontestable. Pourtant, malgré les données archéologiques sur l'ancienneté de l'urbanisation dans les Amériques, le mythe de la nature première, écrasante et pure, tient toujours bon et, au XIXe siècle comme au XXIe siècle, il est indissociable d'une image magnifiée des hommes premiers, dépositaires de cet héritage sacré[19].

Les épidémies ont été probablement une des raisons qui ont poussé les Guaranis du sud du Brésil à partir en direction de l'ouest.

En 1504, les Français, sous le commandement du Sieur Paulmier de Gonneville, partirent de Honfleur pour des nouvelles terres découvertes et accostèrent dans la région de Cananea, au sud du Brésil, et furent reçus par le cacique des Carios (un groupe Guarani). Ils y restèrent, le temps de radouber et de calfater leur navire. Le cacique Arosca leur remit un de ses fils, Essomerick, pour qu'il les accompagne. Il fut donc emmené en Normandie et s'intégra au pays sous le nom de Binot. Le séjour de Gonneville et de son équipage dut laisser forcément quelques bactéries au Brésil, comme cela avait été le cas avec les caravelles de Christophe Colomb. Nous savons seulement que, dix ans plus tard, le Portugais Alejo García, rescapé d'un naufrage, atteignit cette côte brésilienne en proie à une grande effervescence encouragée par les chamanes. Des groupes quittaient leurs villages et partaient vers la Terre sans Mal située à l'Ouest, dans le pays du métal (l'Empire inca), où ils espéraient trouver une vie meilleure. García prit la route avec de nombreux Guaranis, et fut le premier Européen à arriver jusqu'aux contreforts andins. Il est vraisemblable que cet ébranlement ait été consécutif à un phénomène épidémique.

Le travail insidieux des maladies se répète à plusieurs reprises durant toute l'époque coloniale, et au XXe siècle encore, les microbes décimèrent les Indiens de la Terre de Feu, qui avaient vécu jusque-là à l'abri, protégés par le climat inhospitalier de l'habitat austral. L'ouest de l'Amérique du Nord, encore mal connu à l'époque coloniale, fut également touché par l'épidémie de variole qui sévit à Mexico entre 1779 et 1780. Les microbes empruntèrent la route des marchands indigènes, comme ils l'avaient fait plusieurs siècles plus tôt, provoquant la mort de Huayna Capac et le déclin des Incas. Cette voie aboutissait aux grandes foires des Mandan (Sioux) dans le Dakota, un territoire au climat extrême mais au centre de réseaux très puissants qui se prolongeaient jusqu'à la baie de Hudson, à l'Est et sur la côte nord-ouest du Pacifique. Les foires des Mandan rassemblaient un nombre « infini » de tribus, comme les Algonquins du Québec l'avaient signalé aux Français. La variole eut sur ces tribus des conséquences démographiques graves, qui expliquent les

phénomènes migratoires en direction du sud, où les avant-postes mexicains offraient des opportunités pour le commerce et le pillage.

Des haches, des ciseaux, des lames et de l'alcool : les nouveaux besoins

Avec l'effondrement des cités et des confédérations politiques au lendemain de la conquête, les sentiers et les voies se détériorent et des frontières invisibles se dressent entre des zones qui étaient jadis en contact régulier. Au Mexique, l'existence des réseaux était justifiée par la nécessité de se procurer des objets précieux, qui renforçaient le prestige des élites. Or les anciens seigneurs ou commanditaires perdirent leur autonomie et devinrent des subordonnés de l'ordre colonial. Cependant, durant quelques années, les *pochtecas* et les *chontales* restèrent en fonction. En 1524, Rodrigo de Albornoz apprit à Zacatula, par les récits des indigènes, que des marchands avaient coutume d'accoster sur le rivage et d'y demeurer plusieurs mois, si la mer était démontée. Ils lui rapportèrent aussi que selon ce que racontaient leurs aînés, sur cette route, en direction du sud, il y avait des îles riches en perles et pierres précieuses. Les marchands leur apportaient des objets « païens » – le mot employé est *gentiles* – qu'ils échangeaient contre ceux du pays[20]. Cette nouvelle l'intéressa sans le surprendre car la navigation des indigènes le long du Pacifique était chose admise par les conquistadores.

Vers le milieu du XVIe siècle, il y avait encore des familles de *pochtecas* à Coyoacán, mentionnées dans les actes du conseil municipal de Tlaxcala[21]. On connaît les noms d'Antonio de Santa María et de son fils et successeur, Luis Tlauhpotonqui, domiciliés à Colhuacan à la fin du XVIe siècle. Leur stock est à la fois traditionnel et moderne. Dans leurs réserves, on trouve des *tecomates* (coupes faites avec des calebasses ou de l'argile, décorées) mais aussi des chevaux, loués pour le transport de marchandises ou vendus à crédit à d'autres indigènes. Ces marchands sont toujours fortunés mais leur richesse repose à présent sur la propriété foncière dans les

chinampas de Mexico. Au cours du XVIIe siècle, si la dénomination de *pochteca* disparaît de la documentation, les entreprises familiales, engagées dans le commerce local et disposant de chevaux et de mulets persistent. Désormais, les marchands traditionnels sont en concurrence avec les commerçants et colporteurs espagnols et métis.

À Tlaxcala et à Coyoacán, la monnaie espagnole fut très vite adoptée et avec elle le concept de « gage » ou *prenda*. Le mot *tomin*, qui désignait une unité de compte, vint à signifier la « monnaie » par excellence ; le terme fut à son tour remplacé par *peso*, équivalent standard, dont huit unités constituaient le *réal*. Le *tomin* se substitua assez vite au *quauhtli* (la pièce de tissu), utilisé pour les transactions importantes. En revanche, le cacao continua à avoir cours comme numéraire. Dans la cathédrale de Mexico, au XXe siècle, se trouvait un Christ fait de feuilles de maïs appelé « Señor del cacao ». Les gens lui laissaient en guise d'offrande quelques grains[22].

L'économie régionale indigène s'organise en fonction de l'offre et de la demande, ainsi que de la nature des circuits d'échange. Cieza de León note que dans la province de Quimbaya il lui était arrivé de « vendre » une hache de cuivre et recevoir l'équivalent de son poids en or en poudre. Cependant, ajoute-t-il, « les temps ont changé et les Naturels savent très bien vendre contre ce dont ils ont besoin[23] ». Les réseaux indigènes entre l'isthme de Panama et le Mexique sont toujours sur pied à la fin du XVIe siècle et même au-delà, puisqu'en 1763 les échanges de hachettes et de machettes contre des colliers et des ceintures de coquillages fonctionnent encore, comme l'attestent les documents[24].

Manta est, au XVIe siècle, le principal port du Pérou et jouit d'une très mauvaise réputation comme toutes les villes destinées à accueillir des marins. Cette activité portuaire vaut à la région une certaine prospérité. À Puerto Viejo, contrairement à ce qui se passe ailleurs dans les Andes, la monnaie de Castille circule et les indigènes préfèrent au *tomin* d'or, qui vaut un réal et demi, le *réal*,

indispensable pour les petites transactions. Les Yumbos, que nous avons rencontrés, habitent une région comprise entre Quito et Puerto Viejo. Vers la moitié du XVIe siècle, on trouve chez eux beaucoup de bétail bovin et caprin, un signe de leur reconversion[25].

Les activités traditionnelles subsistent puisque, en 1594, le Licenciado Arias Pacheco rapporte qu'« il y a à Manta beaucoup d'Indiens pêcheurs, qui sont de grands plongeurs et de grands nageurs, qui vivent de la pêche et de la vente de poissons[26] ». Au nom de la lutte contre les idolâtries, il fut interdit aux Indiens du Pérou de garder des spondyles (*mullu*), ce qui ne les empêcha pas de continuer à les utiliser dans les rituels. Près d'Arica, à l'extrême nord du Chili, une momie datée de 1578 appartenant à un homme adulte était entourée d'offrandes coloniales et d'un collier de spondyles[27]. Ce n'est qu'un exemple parmi tant d'autres, et le *mullu* continua à faire partie de la panoplie des chamanes et des guérisseurs, comme j'ai pu l'observer à Sigchos (Équateur) dans les années 1980.

Près d'Otavalo, le « grand lac » de Pimampiro se trouve à deux lieues de la voie inca en direction de l'est. Depuis le regroupement colonial, le village accueille aussi les hommes du grand cacique Chapi, près du Piémont des Quijos, et la plupart des habitants sont désignés sous le nom de *montañeses*[28]. Tous sont devenus chrétiens mais restent immergés dans leurs rites et leurs cérémonies. Ils pratiquent le troc avec des Indiens insoumis, qui leur fournissent des jeunes gens des deux sexes contre des couvertures, des chiens et du sel. Ces « Indiens de guerre », selon l'appellation coloniale courante pour les distinguer des tributaires christianisés et vassaux de la Couronne espagnole ou portugaise, et, en tant que tels, des hommes libres, apportent aussi au cacique Chapi une teinture rouge (*achiote*), excellente pour les peintures corporelles et les teintures de tissus, ainsi que des perroquets, des singes et une herbe médicinale. Le chroniqueur signale que le trafic de garçons a cessé, parce que les Indiens de guerre exigeaient en échange des épées et des machettes, et ceux de Pimampiro avaient refusé. La vraie raison de ce refus semble avoir été leur reconversion dans le négoce de la

coca. Désormais, ils embauchaient des indigènes appauvris pour exploiter leurs champs.

De tous les objets apportés par les Étrangers et inconnus dans les Amériques, le fer a une place de choix. Il fut désigné à partir d'une notion existante en nahuatl, *tepoztli* (cuivre), qui englobait tous les métaux. L'animal et le fer rendirent possible la conquête ibérique. Pour les Espagnols, les métaux servaient à manufacturer des objets utilitaires. Les conquistadores durent remplacer les fers des chevaux, usés sur les mauvais chemins et les pierres, avec leur équivalent en cuivre ou même en argent. Pour les autochtones, les haches et les lames, qui facilitaient les tâches agricoles et le défrichement, devinrent très vite des objets très recherchés. Comme ce fut le cas pour les Eskimos et les populations asiatiques, et pour les Algonquins et les Vikings, le fer encouragea les échanges entre les uns et les autres. Les Iroquois s'en procuraient en utilisant en guise de monnaie les colliers *wampun* qui avaient tellement étonné Jacques Cartier et ses hommes. Du reste, l'introduction des outils en fer donna lieu à une production plus grande de *wampum*, qui déclencha la première inflation de l'Amérique du Nord. L'introduction du fer provoqua également des changements dans l'équilibre tribal. Les Iroquois de l'Est, les Creeks de la baie de Hudson et les Apaches du sud-ouest de l'Amérique du Nord, furent parmi les premiers groupes indigènes à acquérir lames et couteaux. Comme c'étaient des guerriers, ils s'en servirent contre leurs ennemis traditionnels pour les détruire ou les asservir[29].

En Amérique du Nord, les Français jouèrent un rôle important dans la dynamique des échanges inter-tribaux. Nombreux ethnonymes comme Cœur d'Alêne, Gros Ventres ou Nez Percés, sont révélateurs de cette influence. En fait, c'est l'intérêt commercial plutôt que les richesses minières éventuelles qui poussa des individus *free lance* à pénétrer en territoire indien, dans la seule intention de troquer des marchandises. Dans les régions dominées par la Nouvelle-Espagne, les conflits entre traiteurs français et gouverneurs espagnols furent constants à partir du XVIIIe siècle. Forts de leur alliance avec les Osages, ennemis jurés des Espagnols, les Français développèrent

leurs réseaux, qui ne seront pas démantelés même après la signature en 1762 du traité de Paris, par lequel la France cède à l'Espagne la Louisiane. Les Espagnols des confins du Mexique bénéficiaient aussi de ces marchandises. Dans ce succès, il n'y avait pas que la qualité des articles vendus par les traiteurs. Leur connaissance profonde du monde indigène était un atout important. Les Français participaient aux rites des populations indigènes, vivaient avec des femmes autochtones, étaient insérés dans des relations de parenté et, en outre, ils étaient spécialisés dans les réparations des armes à feu. Un certain François Beaulieu résidait sur les rives du Grand Lac des Esclaves avec ses sept femmes indigènes, ce qui montre que même les régions les plus inhospitalières étaient reliées aux circuits français. Cet équilibre était fragile car des ruptures dans la chaîne commerciale provoquaient des renversements d'alliance au profit des Anglais[30].

L'alcool occupe une place à part parmi les marchandises introduites par les Européens, en raison de sa puissance addictive et de ses effets destructeurs. Les boissons alcoolisées existaient dans l'Ancien Monde. Elles étaient fabriquées par la fermentation du maïs, de l'agave, du miel ou autres matières végétales, et consommées de façon agonistique, afin d'atteindre rapidement l'ivresse, au cours de cerémonies liées à la fertilité. En dehors de ces rituels, les boissons fermentées n'étaient consommées que sous leur forme « faible », à peine alcoolisée. Les Incas connaissaient la force destructrice de l'enivrement et les libations au soleil étaient encadrées dans un rituel d'invitations de personne à personne, où les vases (*keros* et *auquillas*) étaient les pièces essentielles de ce protocole. Les Mexicas avaient également limité les substances enivrantes à la noblesse, dont la consommation était encadrée par des règles de politesse contraignantes. Les comportements imprévisibles libérés par les boissons étaient appelés les « quatre cents lapins », une expression qui s'appliquait aussi au dieu du vin d'agave, le *pulque*. Même l'illustre Topiltzin Quetzalcoatl avait succombé aux démons de l'ébriété et avait commis l'inceste avec sa sœur.

L'enivrement traditionnel avait lieu dans un cadre collectif. Le buveur solitaire est une création coloniale. Le lien entre ébriété et parole favorise, en situation d'oppression, l'affirmation temporaire d'une identité nouvelle. Dans la Cordillère des Andes, quelques années après la Conquête, un document de 1563 décrit l'état de prostration dans lequel se trouvaient plongés tous les hommes d'un village à cause de l'eau-de-vie. C'est dans les brumes de l'alcool que ces hommes, qui s'entretenaient entre eux dans leur langue maternelle, s'étaient mis soudain à parler espagnol. Un même constat est fait un peu plus tard par le chroniqueur León Pinelo. En fait, si l'on en croit Lope de Atienza, la langue castillane n'est jamais utilisée par les indigènes en dehors du contexte de l'ivresse et de la raillerie. Alors, enhardis par les vapeurs alcooliques, ils osent interpeller les Espagnols : quand partiront-ils enfin et cesseront-ils de les importuner pour qu'ils aillent prier à l'église[31] ?

En Amérique du Nord, l'alcool aussi dévaste les indigènes. Les récits autochtones concernant les premiers contacts associent l'eau-de-vie aux étrangers. Lorsque Hudson débarqua à Manhattan en 1609, les Algonquins lui apportèrent du tabac vert en échange de couteaux et de verroterie. En remontant le fleuve qui porte son nom jusqu'à Albany, en pays mohican, l'équipage fut vite débordé par le nombre d'indigènes qui accouraient pour se procurer des lames. Alors Hudson conçut un stratagème et prit dans sa cabine quelques chefs, à qui il donna du vin et de l'eau-de-vie. Cela détendit l'atmosphère, « they were all merrie », dit le journal rédigé par son secrétaire. Mais, soudain, l'un des chefs s'effondra ivre-mort, un symptôme inconnu jusque-là chez les Indiens. Cet incident aurait pu avoir les plus graves conséquences. Selon la tradition orale, la « substance inconnue » que leur tendait Hudson fut boudée, mais un des guerriers exhorta ses compagnons à accepter ce que le Manitou leur offrait. C'est ainsi que les Mohicans prirent goût à la boisson[32].

On pourrait multiplier les exemples. Dès la fin du XVIe siècle, la dépendance des indigènes à l'égard des marchandises européennes, y compris l'alcool, sera totale, et on pourrait rappeler ici le discours moral que Diderot, dans son célèbre *Supplément au voyage de*

Bougainville (1771 et 1776), attribue à un vieux Tahitien, qui s'adresse au navigateur français en ces termes : « Si tu nous persuades de franchir l'étroite limite du besoin, quand finirons-nous de travailler[33] ? »

Rétablissons un certain équilibre. Le tabac des chamanes, dans toutes les variétés, provoqua un véritable engouement chez les Européens, les Ottomans et les Africains, ainsi qu'une grande dépendance, qui dure jusqu'à nos jours.

Les nouveaux réseaux du trafic d'esclaves

Le commerce était l'extension pacifique de la guerre et s'avérait bien plus efficace que les échauffourées. Au XVIe siècle, des hommes furent également échangés comme des marchandises en Amazonie. Cette coutume était très ancienne, comme l'atteste l'archéologie. Elle prit un nouvel essor dans le contexte particulier de la Conquête. La loi interdisait l'esclavage des Indiens à l'exception des captifs pris dans une guerre « juste » : harcèlement des colonnes de conquistadores par les autochtones, refus de se rendre, massacres de missionnaires. Le fait est que la tradition indienne d'esclavage fusionna avec les intérêts esclavagistes des étrangers. Ce point est d'une grande importance et mériterait une étude à part : les Tlingits de l'Alaska, les Nootkas, les Iroquois, les Apaches, les Comanches, les Araucans, les Chiriguanos, les tribus amazoniennes, ont participé à l'élaboration de ces statuts serviles et les Ibériques en ont profité pour enfreindre la législation de la Couronne.

Le commerce du fer pénètre dans les régions intérieures du continent. Dans le bassin du río Paraná, les troupes commandées par le conquistador Ayolas amadouent les Guaranis avec des miroirs, des peignes, des perles de verre, des rosaires et des couteaux contre lesquels ils obtiennent des femmes : chacune valait une chemise, un couteau, une hachette ou un autre produit[34]. Partout ciseaux, couteaux et hameçons en fer font merveille auprès des naturels. Ces transactions renforcent le pouvoir des chefferies

situées sur le passage des conquérants, comme l’avaient fait dans les temps anciens les spondyles, les jades et les perles d’or. Au début du XVIIe siècle, Laurent Keymis, un compagnon de Raleigh, mentionne l’utilisation de « monnaies » le long de la côte du Guyana et de l’Orénoque. De nouveaux réseaux s’étaient reconstitués après le choc de la Conquête entre des groupes de divers bassins fluviaux et ceux des zones intermédiaires. Ces « artères du pouvoir » placèrent les chefferies de Manoa et des Karipuna à la tête du trafic d’armes et d’objets ésotériques le long de l’Amazone[35].

Dans ce qui est aujourd’hui le Venezuela, Federmann, un Allemand au service des banquiers Welser de l’empire de Charles Quint, distribue en 1529 des prisonniers capturés ailleurs aux Cuybas : « J’ai pris bien soin de choisir des enfants et des anciens ainsi que ceux qui avaient souffert de telles brûlures qu’ils ne pouvaient pas nous servir[36]. »

Il s’agit d’un des exemples les plus anciens de trafic d’hommes entre Européens et Naturels. Dans cette région, à partir du XVIIe siècle, les Yanomami poursuivent cette tradition jusqu’à l’époque moderne, stimulés par la forte demande et la concurrence entre Portugais, Hollandais et Anglais[37]. Ailleurs, en bordure de la Cordillère des Andes et à proximité de Potosi, la « frontière chiriguana » sépare le Pérou du Paraguay. Les Chiriguanos, branche occidentale des Guaranis, troquent en toute impunité des esclaves originaires d’autres groupes ethniques contre du fer et autres marchandises[38]. Vers 1610, 2 000 esclaves auraient été vendus annuellement aux colons de la frontière[39].

Non seulement dans les provinces orientales du Chaco mais aussi dans celles de Tucumán, autre zone périphérique du vice-royaume du Pérou, des indigènes deviennent des « pièces » (*piezas* est un terme qui s’applique toujours aux esclaves, qu’ils soient d’origine africaine ou non)[40]. Dans la province de Charcas (Bolivie), toutes sortes de relations serviles prolifèrent : des *naborías*, terme originaire des Antilles, qui désigne ici des serviteurs perpétuels qui ne peuvent pas être vendus ; des *yanaconas*, une catégorie qui ne correspond plus à celle qui existait sous les Incas, où ces serviteurs, attachés à l’Inca

par des liens personnels, pouvaient jouir de certains privilèges. Désormais, les *yanaconas* sont des métayers travaillant pour d'autres en échange d'une parcelle de terrain. Ces paysans sans terre préfigurent les *conciertos* et les *peones* du XVIII[e] siècle. Par le fait même de leur présence dans ces terres de frontière qu'ils exploitent, ils permettent aux Espagnols de consolider leur emprise dans la région[41]. La condition de *yanacona* est partagée aussi par les femmes capturées par les Espagnols au cours d'une attaque et leurs descendants, tandis que la condition de *naborías*, considérée comme étant plus dure, s'applique aux captifs masculins[42]. Ces formes d'esclavage sont contestées par le tribunal de Charcas en 1574. Finalement, après discussions et tergiversations, il est décidé que celui qui a capturé ces hommes peut utiliser leurs services jusqu'à sa mort, sans pouvoir les vendre ni les aliéner. Les femmes et les enfants seront exemptés de cet esclavage[43].

L'esclavage nouveau introduit dans les rapports entre les uns et les autres le chantage et la corruption. Les Indiens Chichas, colons des zones de frontière, payaient aux Chiriguanos « pour qu'ils ne leur fassent pas de mal » un tribut en couteaux, ciseaux, haches pour couper les arbres et quelques *chaquiras*[44]. Cette confusion entre « tribut » et « échange » (en espagnol le terme de *rescate* porte cette ambigüité) est typique de la région, mais ce sont les Chiriguanos et non pas les Chichas qui imposent leurs conditions. Quand échoue le projet des jésuites de Santa Cruz de la Sierra de le faire nommer gouverneur un chef ou *cacique*, le père Samaniego choisit d'adopter la voie classique de communication avec les indigènes, c'est-à-dire le troc, et devient colporteur de *chaquiras*, de rosaires, de colliers et d'objets en étain[45]. Le gouverneur du Rio de la Plata a beau dénoncer régulièrement ces pratiques, le commerce d'esclaves indiens entre les Espagnols et les pourvoyeurs (des marchands indigènes) reste un véritable fléau, difficile à éradiquer en raison de la cupidité des uns et des autres[46].

En Amazonie, le commerce crée de nouveaux groupes indigènes et métis, et missionnaires et marchands sont en concurrence pour s'attirer la bienveillance des populations avec des cadeaux. Les

réseaux d'échange à l'intérieur de différents groupes ethniques disparaissent au XVIIIe siècle, quand les Espagnols et les Portugais parviennent à contrôler la circulation le long des principaux fleuves des bassins de l'Orénoque-Amazone, étouffant les échanges régionaux. Il y a toujours des exceptions comme les Ye'cuana qui se servent de leur monopole des armes à feu et des outils de fer pour maintenir une position relativement dominante[47].

Ce qui a été possible en Amazonie pendant plusieurs décennies est moins évident là où le pouvoir colonial est plus près. À l'exception de Campeche, Champotón et probablement Cimatan, la population marchande des basses terres mayas déclina fortement. Le port de commerce de Nito fut abandonné et Chetumal, centre de la culture du cacao, vit fondre sa population[48]. En fait, c'est une grande partie du Yucatán qui se détacha du gouvernement de la Nouvelle-Espagne et ses côtes devinrent le lieu de passage et de razzias des corsaires de tout poil, Français, Anglais, Hollandais, tandis qu'à l'intérieur des terres les villages conservaient une certaine autonomie.

Des animaux, des plantes et des hommes nouveaux

Les conquérants, on l'a vu, étaient accompagnés d'animaux inconnus des indigènes ; dans le Nouveau Monde, chevaux, bovins, moutons, chèvres, porcs et gallinacées se multiplièrent très vite. Ces animaux « chrétiens » qui inondent le continent américain dès le début du XVIe siècle sont à la fois domestiques et sauvages, en raison du marronnage des bêtes. Leur domestication par les Amérindiens est le fruit d'une longue observation des comportements et de l'établissement d'un lien étroit entre l'homme et l'animal. Pour cela, il a fallu d'abord vaincre la frayeur que certains inspiraient, comme le cheval, par sa taille, son harnachement, la vitesse du galop et le fait qu'il apparut dans les premiers moments de la conquête comme faisant corps avec le cavalier. Les documents regorgent d'exemples de cette frayeur qui saisit les autochtones à la vue de ces bêtes immenses et étranges. Le cheval américain, plus petit que celui du Vieux Monde, avait disparu au début de l'Holocène et, par

conséquent, les natifs n'avaient aucun modèle domesticatoire à leur disposition pour le dresser[49]. Cet obstacle fut vite surmonté grâce à la cohabitation avec les Espagnols. L'exemple le plus connu est celui de Lautaro, le palefrenier araucan du conquistador Pedro de Valdivia. Ayant appris à connaître les chevaux, il se retourna contre son maître et participa à la résistance armée des indigènes du Chili, au cours de laquelle Valdivia trouva la mort.

Le réseau routier des Incas qui suscita une réelle admiration chez les conquistadores fut très vite endommagé par les chevaux, les mules et le bétail. Avec la fin de l'Empire inca cessa l'entretien des voies et l'approvisionnement des *tambos*. Pour mettre un terme aux abus des conquistadores, qui se faisaient porter en litière par les autochtones et les accablaient sous le poids des charges, le gouverneur du Pérou Vaca de Castro (1541-1544) réglementa le portage et donna l'ordre de réorganiser les *tambos* en 1543. Sous le vice-roi Toledo dans les années 1570, les porteurs reçurent un salaire. Malgré ces dispositions, l'usure des chaussées et des ponts s'accentua. Des tronçons entiers furent recouverts par les herbes. D'autres disparurent sous le sable. Quelques-uns, cependant, continuèrent à être utilisés malgré leur mauvais état. Les paysans nettoyèrent à la machette les marches taillées à flanc de montagne pour accéder plus vite aux zones plus hautes. Ce n'est qu'à une époque récente que le Qhapac ñan fut redécouvert et restauré.

Dans les grands vice-royaumes espagnols (Mexique, Pérou), le cheval demeura étroitement associé à l'Espagnol, non seulement parce que la monte était en principe interdite aux Indiens, à l'exception de certains caciques, mais aussi parce que la figure du cavalier armé transperçant de sa lance les Maures infidèles, remplacés, dans la version américaine, par des Indiens, était très présente dans l'iconographie religieuse et dans les représentations théâtrales des combats rituels des « Maures et Chrétiens ». Dans les marges des empires ibériques où des troupeaux de chevaux ensauvagés parcouraient les prairies du Nord ou les pampas du sud du continent, les indigènes les chassèrent et les apprivoisèrent. Araucans, Apaches et Comanches, pour ne citer que ces trois

groupes, devinrent des cavaliers hors pair, maîtrisant parfaitement l'art de la monte[50].

Au XVe siècle, lors des premières explorations, et suivant les « Instructions nautiques » d'Henri le Navigateur, les marins embarquaient toujours des animaux domestiques. Nombreux étaient ceux qui ne supportaient pas la traversée. Les survivants étaient lâchés à terre, marquant par leur présence l'appropriation portugaise du sol et constituant des réserves de nourriture pour les expéditions à venir. Cette habitude se poursuivit sur le littoral du Brésil et dans le Rio de la Plata. En liberté, les bêtes se reproduisaient et transformaient peu à peu les clairières en pacages[51]. À la fin du XVIe siècle, comme en témoignent les chroniques, le nombre de troupeaux en liberté était tel qu'ils brouillaient la parfaite ligne horizontale de la pampa argentine, la transformant en une vague chaîne ondulée. Le bétail arriva au Nouveau Mexique à la fin du XVIe siècle. Ensauvagé, il connut une expansion presque aussi vertigineuse que dans les pampas de la Patagonie, beaucoup moins peuplées[52].

Le taureau, par sa force, trouve sa place dans les représentations indigènes, soit comme l'incarnation de l'Espagnol – leur mise à mort dans une corrida illustre de façon symbolique le rejet des étrangers par les populations autochtones –, soit comme un animal chtonien qui appartient au monde sauvage et tellurique des montagnes. Le cochon était très prisé des premiers conquistadores, originaires d'Estrémadure pour la plupart, une région où l'élevage porcin était une source de richesse et de distinction face aux juifs et aux musulmans espagnols. Transportés en Amérique, les porcs trouvèrent leur paradis dans les champs de maïs qu'ils dévastèrent ; les hardes, gavées à satiété, se reproduisirent dans des proportions « infinies », selon les sources de l'époque. Si l'on croit Las Casas, toute cette population porcine descendait des huit ancêtres introduits par Colomb à La Hispaniola en 1493. Les indigènes finirent par adopter cet animal qui fournissait de la graisse et de la nourriture en grandes quantités, et le dotèrent de qualités surnaturelles. Appelé *cuchi* en quechua, il donne son nom aux haches de pierre noire que

les paysans de Cañar (Équateur) déterraient des sillons. Dans la région de Chancay, au Pérou, une des personnes arrêtées pour s'être adonnée à des pratiques idolâtres avoua qu'une de « ses amies, Noire, avait une pierre noire petite comme un porcelet[53] ». La figure du cochon sauvage, le pécari, appartenant au même sous-ordre *Suina* que les porcs du Vieux Monde, a peut-être favorisé leur adoption. Le pécari américain occupe en effet une place importante dans la mythologie amérindienne, en tant qu'intermédiaire entre les humains et les autres êtres vivants.



Puerquito (Pindilig, Équateur)

Les chasseurs des Amériques ne pouvaient pas prélever du gibier sans demander au « Maître des animaux » son autorisation. Les nouveaux animaux, ou du moins quelques-uns, furent incorporés dans ce système. En voici quelques exemples. Les Guajiros, qui vivent à la frontière de la Colombie et du Venezuela, reconnaissent l'existence de maîtresses des animaux maritimes ou terrestres. Chacune règne sur une espèce précise : tortues, cervidés et moutons. Un même terme sert à nommer le mouton et l'étranger ; caresser en rêve une brebis signifie que l'on épousera une femme blanche. La Femme-cheval (maîtresse des chevaux) est liée au Soleil qui apparaît dans les mythes comme le seigneur des animaux domestiques[54]. Les chèvres et les moutons, dans les Andes, occupent dans les rituels de fertilité la place réservée autrefois aux lamas ; les taureaux sauvages, en Équateur, perdent leur « hispanité » et deviennent la propriété du Maître de la Montagne.

Dans les premiers temps, les chamanes mésoaméricains et péruviens englobèrent les animaux européens domestiques dans le monde des chrétiens et des intrus, et les condamnèrent. Au moment de la ligature des années, un visionnaire otomi annonça que ceux qui avaient reçu le baptême se métamorphoseraient : « qui mange de la vache deviendra vache, qui mange du porc deviendra porc, qui mange de la poule deviendra poule. Chacun se changera en l'animal qu'il consomme[55] ».

Une attitude proche peut être constatée dans le mouvement péruvien du Taqui Onkoy[56]. Le chroniqueur péruvien Guaman Poma de Ayala rapporte qu'au début de la colonisation espagnole, chaque groupe consommait ses propres nourritures car celles des autres leur donnaient mal au cœur ; désormais (la fin du XVIe siècle), les nourritures sont partagées par tous[57]. Les exhortations des chamanes à l'encontre des animaux « chrétiens » constituaient des combats d'arrière-garde puisque ces bêtes furent finalement « naturalisées » et intégrées dans des mythes et des croyances traditionnels.

Le blé, les arbres fruitiers, les techniques agricoles et le système foncier espagnol du XVIe siècle affectèrent également les liens des

autochtones avec la terre, dans les grandes vice-royautés de la Nouvelle-Espagne et du Pérou. Afin de regrouper la population des hameaux, disséminés dans des endroits peu accessibles, la politique coloniale entreprise à partir de 1540 concentra les familles et les groupes dans des villages à l'espagnole, avec sa place centrale, l'église, le conseil municipal et les maisons disposées selon un plan orthogonal. Ces congrégations, appelées aussi « réductions », étaient nécessaires pour mener à bien l'évangélisation et faciliter la collecte du tribut. La construction de la République des Indiens régie par un système jurique différent de celui de la République des Espagnols (qui englobait aussi les métis et les esclaves) fut à la fois une politique de déracinement sans précédent et une protection des indigènes. Les « réductions » impliquaient une répartition nouvelle de la terre en bois d'accès collectif, terres communautaires (*ejidos*) et terres de labour. Elles coupèrent ou éloignèrent les indigènes de leur territoire ancestral, tout en leur garantissant la possession de leur nouveau *pueblo*. Ce contrat juridique avec la Couronne fut menacé à partir du XVIIIe siècle par l'extension de la propriété foncière ; la dépossession des terres indigènes culmina au XIXe siècle. Les droits des communautés indigènes ne furent rétablis que dans la première moitié du XXe siècle, au Mexique, par la révolution mexicaine, et au Pérou.

Chapitre 7

Superpositions, Dieu, dieux, entités

Nous sommes à Tatahuitalpan, en 1526. Cortés et ses hommes avancent sur la route du Honduras. En chemin, ils arrivent dans un village brûlé dont il ne reste que deux maisons. Dans l'une d'elles sont enfermés une vingtaine d'hommes avec leurs « idoles » couvertes d'ornements ; ils ont peur et les donnent à Cortés. Ils lui disent que « tous les gens sont partis effrayés » et eux sont restés « pour mourir avec leurs dieux »[1]. La tension qui se dégage de la scène est renforcée par la sobriété du récit fait par le conquistador.

Quelques décennies plus tard, en périphérie de Bogotá, un chamane s'évanouit à la vue des 200 idoles en or (*tunjos*) que les Espagnols ont dénichées. Une fois remis de sa « tristesse mortelle », il s'exclame : « Espagnols, j'aurais préféré la mort plutôt que de voir mes dieux en captivité[2] ! »

À Cuzco, les conquistadores arrachent les plaques en or qui recouvraient les murs de Coricancha et réfractaient l'éclat de l'astre. Les momies furent cachées pêle-mêle. La mémoire de ces moments où les dieux anciens furent vaincus par un plus puissant qu'eux, laissant leurs adorateurs abandonnés à leur sort, était toujours vive à la fin du XVIe siècle : « Les Indiens étaient perdus, désemparés, abandonnés de leurs dieux, de leurs *huacas*, de leurs rois, des seigneurs, de leur capitaines et dans ce temps-là il n'y avait ni le dieu des chrétiens ni roi d'Espagne ni justice[3]. »

Dans le Yucatán, à Mérida, une ville où les seigneurs Xius avaient séjourné, l'autodafé allumé par Diego de Landa consume en quelques minutes le savoir accumulé en « noir et rouge » dans les Livres.

Et partout une même sidération frappe les indigènes, qui voient sous leurs yeux s'écrouler l'ordre du monde.

Et pourtant, bien qu'il ne soit plus nourri, le soleil brille toujours.

Désarroi et espérance

La fin des cycles temporels était inscrite dans les mondes mésoaméricains et andins. Les dieux étrangers étaient les plus forts et ils avaient gagné. Cette logique était ancienne ; le peuple victorieux brûlait les Livres de ses prédécesseurs ou anéantissait les *huacas* de ses opposants. Itzcoatl et les Incas l'avaient fait bien avant. Les Mexicas, les Mayas, les Zapotèques, les *pochtecas* et leurs fabuleux banquets, les populations de Quito, les navigateurs de la côte pacifique, le sanctuaire de Pachacamac, les communautés montagnardes, devaient succomber à leur tour. Telle était la loi et tout semblait confirmer ce destin inéluctable. Après le choc des armes, des fièvres inconnues décimaient les populations. Contre ce fléau, le savoir millénaire des chamanes s'avéra impuissant. D'où venait-il ?

Au Mexique, on pensait que les substances qui produisaient la fraîcheur et la germination pouvaient aussi provoquer la maladie et la mort, si l'équilibre entre les forces froides et les forces chaudes était rompu. La sexualité était dangereuse car elle gaspillait une partie de l'énergie corporelle et diminuait par conséquent celle du cosmos. Les textes mexicas en parlent comme d'une « saleté ». Moins hostiles aux pulsions sexuelles, les Péruviens craignaient pourtant les contacts inégaux entre les forces agissantes et les humains, les *hucha*, qu'il fallait traiter rituellement pour rétablir l'équilibre. D'une manière générale, des rites divers veillaient à isoler les deux sphères, celle du sacré et celle des hommes, afin d'éviter toute souillure.

Ce qui avait été déclenché par les étrangers était d'une autre nature. Comme dans tout fléau, il y eut des survivants. Ceux qui avaient été épargnés (par le destin inscrit à leur naissance dans le *tonalli*, par la Providence ou bien par la nécessité impérieuse de laisser un témoignage) parlèrent à Sahagún, à Durán, à Landa, à

Betanzos et à Cieza de León, avec la volonté convaincante des témoins, afin de laisser une trace écrite et sauver l'Ancien Monde de l'oubli. Les étrangers étaient obsédés par les origines de la création, des animaux et des hommes, des rois et des cités. Que cherchaient-ils dans ces histoires ? Pourquoi cette soif de connaissance alors qu'ils avaient détruit le monde ancien ? Mais les Espagnols, comme les Mayas et les Mexicas, devaient situer les nouveautés américaines dans le contexte de leurs Écritures sacrées, et les survivants du naufrage donnèrent donc leur version des faits, pour que ceux-ci demeurent dans d'autres livres. Ceux qui apprirent l'espagnol et son écriture – assez simple au regard des glyphes – prirent aussi la plume pour éviter les intermédiaires : Santa Cruz Pachacuti Yamqui, Guaman Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega, Fernando de Alvarado Tezozomoc, Chimalpahin et plusieurs autres. Les *balam* mayas du Yucatán firent mieux : ils intégrèrent les étrangers dans le cycle des *katun* et s'approprièrent leur Dieu.

L'élan vital était cassé. La fertilité humaine baissa de façon alarmante et la nature reprit ses droits, recouvrant les temples majestueux et les chaussées. Cependant, quelque chose dans ce désastre échappait aux modèles anciens. Par le passé, surtout dans les contrées les plus avancées du continent américain, où les grands seigneurs et les empires avaient étendu leur domination, les pouvoirs politique et sacré étaient étroitement liés. Or la domination espagnole présentait plusieurs facettes. La mort était présente dans les esprits : les temples avaient brûlé, les stèles et les statues avaient été renversées, des empereurs avaient été exécutés ainsi que des seigneurs, mais le sacrifice humain et l'anthropophagie avaient été bannis avec horreur. Cortés avait vomi quand on lui avait tendu une galette ensanglantée ; à Coricancha, les premiers conquistadores furent saisis de dégoût et d'effroi devant les momies, qui étaient pour eux des cadavres répugnants. Si les conquistadores étaient des guerriers, capables de piller les enceintes les plus sacrées, leurs prêtres, venus eux aussi de l'autre côté de la mer, avaient un comportement déconcertant. Après la furie iconoclaste qui suivit la

conquête, ils œuvraient à la reconstruction de la société. Comment se retrouver dans cette confusion ?

L'américanisation du christianisme

Le premier Amérindien qui reçut le baptême fut le Taino Juan Mateo. C'était le jour de la saint Mathieu, un 21 septembre de 1496, et cela se passait à Saint-Domingue (La Hispaniola). Le garçon se laissa bercer par les paroles du hiéronymite Ramón Pané et entraîna dans sa nouvelle religion toute sa famille. En réponse, le cacique Guarionex et ses hommes détruisirent les images que le religieux leur avait distribuées et les enterrèrent, après les avoir copieusement arrosées de leurs urines[4].

L'introduction de la religion chrétienne est l'autre volet de la conquête. « Et avec eux vint le temps où les hommes "entrèrent" dans le christianisme », disent les Mayas[5]. En rapportant cette information, le scribe précise qu'en 1544 855 années s'étaient écoulées depuis l'abandon de Chichén Itzá et la dispersion de ses habitants ; 870 ans depuis la destruction d'Uxmal et l'abandon de ses terres. Cette arrivée avait été prédite par un prophète de Mani, le plus important des cinq *balam* qui s'était rendu devant le Dieu-Père : « Ils [lui] ont rapporté le poids de l'infortune, quand le christianisme est arrivé […] les vomissements de sang, la pestilence, la sécheresse, les sauterelles, la variole… le poids de la misère et le harcèlement du diable[6]. »

Dans les *Livres de Chilam Balam*, l'adoption de la nouvelle foi fut une réalité chez les descendants des Xius. L'autorité du Dieu-Père ne fut pas contestée dans les prophéties. Cette opération de superposition n'était pas nouvelle puisque les Mayas avaient adopté la figure de Quetzalcoatl sous la forme de Kukulcán. Mais le fait d'intégrer le christianisme en lui donnant une place dans le compte des *katun* ne signifia pas l'abandon de la métaphysique maya. Les missionnaires s'efforcèrent de corriger cette interprétation « américaine » du christianisme, qu'ils voyaient comme une

dangereuse hétérodoxie. Cette tâche fut vaine. Très tôt des prophètes mayas inspirés par les textes bibliques et évangéliques, surgissent dans le Yucatán. Tel cet Andrés Chi qui se prétendait un autre Moïse et persuada les gens de Zotuta qu'il tenait ses révélations du Saint Esprit. Ou encore le cas d'un certain Chablé qui se présenta comme étant le nouveau Pape[7]. En somme, ils étaient réceptifs à la nouvelle religion, à condition de pouvoir l'interpréter à leur manière.

L'effervescence messianique des missionnaires, notamment des franciscains, produisit des effets pervers, non seulement au Yucatán. Au Mexique, Andrés Mixcoatl de Chiautla (notons qu'il a pris pour nom celui du dieu des chasseurs) avait été baptisé à Texcoco en 1532 par les franciscains. Comme il proclamait partout qu'il était le *nahualli* de Tezcatlipoca, son comportement finit par alerter le Saint Office, qui l'interrogea. Nous ne savons pas ce qu'il est devenu. Un autre *nahualli*, Martin Ocelotl, affirma à son tour qu'il reviendrait après sa mort. Il rejetait l'ordre chrétien et se disait « semblable au cerf, semblable au lapin », c'est-à-dire un homme « qui ne vit plus dans sa maison, qui n'obéit plus ni à son père ni à sa mère, qui fuit tout conseil, qui dort ailleurs »[8].

Les réactions des indigènes à la nouvelle religion furent diverses. En tout cas, les nations qui avaient vécu sous la tutelle d'un pouvoir impérial furent plus enclines à se convertir que celles, plus autonomes, des périphéries. Les habitants indigènes qui habitaient près des villes et en pays catholique se laissèrent emporter par la beauté des spectacles religieux de la société baroque, plus facilement que les paysans des zones lointaines, même si ceux-là furent séduits à leur tour par la magie qui émanait des fêtes et par le prestige que leur valait le fait d'y participer. D'une manière générale, la plasticité d'une religion dont le panthéon se décline en une Trinité et un cortège de Vierges et de saints, et qui travaille avec les émotions suscitées par les images, les spectacles et les sons, explique son adoption par les indigènes. Nous reviendrons sur la capture du surnaturel chrétien et sur le pouvoir de la représentation[9]. En fait, la naturalisation du christianisme comporte différentes facettes :

superpositions et incorporations multiples, identifications et rejets et enfin séparation radicale entre les deux formes du sacré, celle apportée par les étrangers (Ibériques et autres) et celle ancrée dans les temps anciens du chamanisme et des montagnes sacrées.

Le christianisme est une religion à vocation universelle qui s'accorde mal avec l'autochtonie des peuples. En effet, certains dogmes achoppent, comme celui de l'origine unique de l'humanité à partir d'Adam et Ève. Comment pourrait-on croire que les Espagnols soient nés du même principe qu'eux, les indigènes, alors que chaque peuple avait des origines différentes ? Le cacique de Huacho, près de Lima, avait du mal à faire comprendre au jésuite que les uns étaient nés d'une pierre, les autres d'une source, et ceux de Huacho « de deux os qui sont tombés du ciel, l'un en or, d'où sont sortis les seigneurs et l'autre tout blanc, d'où sont issus les gens du commun[10] ».

Un obstacle majeur pour l'évangélisation fut la collusion entre la religion (ses fêtes, ses croyances, ses mystères) et l'Église, une institution liée à l'exploitation des Indiens[11]. Cependant, on ne saurait confondre anticléricalisme et manque de foi. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, la réaction des communautés indiennes face à la sécularisation des paroisses, notamment au Mexique, aboutit à la prise en main du culte catholique par les indigènes eux-mêmes[12].

En Amérique du Nord, les catholiques n'eurent pas le monopole de l'évangélisation. Les missionnaires catholiques français nourrissaient l'antagonisme religieux qui les séparait des protestants. Ils favorisèrent la pensée millénariste en comparant les autochtones de la Nouvelle-France, dont les Algonquins Micmac, au peuple élu d'Israël[13]. Dans les territoires protestants où le culte des images était banni, l'évangélisation fut plus difficile. Mais avec leurs prêches qui ont fait vibrer le verbe, les protestants ont également nourri le prophétisme et le millénarisme indigènes. Et si les puritains des premiers temps ont eu du mal à toucher le cœur des Indiens, les Quakers, plus tolérants, ont remporté des succès. George Fox, en voyage dans la Nouvelle-Angleterre, rapporte que dans cette région-là, un « roi » lui apprit que beaucoup d'Indiens éduqués dans la

nouvelle religion étaient devenus pires que les païens. Il raconta aussi qu'un homme avait prédit la venue des hommes blancs par la mer et que sa nation se devait de les aimer et de les accueillir. S'ils s'avisaient par contre de se rebeller contre les Blancs, ils seraient détruits. C'était bien ce qui s'était passé, car « cet homme était un prophète ». Selon l'informateur de Fox, ceux qui avaient accepté d'être des « hommes-priant » diminuèrent en nombre et perdirent leur identité[14]. Ces Algonquins instruits sont peut-être ceux dont les noms figurent sur une plaque posée devant la bibliothèque de l'université de Harvard. En fait, contrairement au discours du « roi », les convertis menèrent une existence clivée puisqu'ils continuèrent à célébrer leurs rites agricoles et à chanter des psaumes protestants dans le temple.

L'idée de Dieu et les enjeux de la traduction

En 1508, le pape attribua à la Couronne d'Espagne le patronat royal sur le Nouveau Monde. Le roi devenait le protecteur de l'Église du Nouveau Monde, et c'est lui et non pas le saint pontife qui choisissait les évêques. Rome ratifiait en dernière instance. C'est donc Charles Quint qui autorisa les ordres religieux – franciscains, dominicains et augustins – à mener leur action missionnaire auprès des Indiens. La Compagnie de Jésus, en revanche, arrivée au Mexique et au Pérou après le Concile de Trente (1545-1563), dans le contexte de la lutte contre la Réforme protestante, dépendait directement de Rome.

Les moines croyaient à la conquête pacifique et spirituelle des indigènes. Pour mener à bien leur tâche, ils apprirent les langues vernaculaires, notamment le nahuatl. En 1541, Pierre de Gand publiait sa *Doctrina* en nahuatl et d'autres textes parurent en otomi et en tarasque. Alonso de Molina fut l'auteur d'un dictionnaire nahuatl et rédigea lui aussi une *Doctrina* où étaient énoncées les principales prières chrétiennes, le *Persignum crucis*, le *Credo*, le *Paternoster*, l'*Ave Maria* et le *Salve Regina*. Les oraisons étaient suivies d'un texte qui expliquait les commandements de Dieu et de l'Église, le péché véniel, le péché mortel. La mise au point de ce corpus

doctrinal requit des années de débats qui évaluaient les inévitables glissements sémantiques.

Pour comprendre la complexité du panthéon mexicain, les religieux appliquèrent dans un premier temps la grille interprétative que leur offrait le polythéisme de l'Antiquité classique. Les dieux mexicains furent décrits « à la romaine ». Ainsi, Tezcatlipoca devint « un autre Jupiter » et Huitzilipochtli « un autre Hercule », et c'est sous cette forme qu'ils figurent dans les codex coloniaux. Il faut voir dans ce rapprochement une mise en valeur de la civilisation aztèque, étant donné le prestige de l'Antiquité à la Renaissance, même si la comparaison n'est pas correcte, les moines le savent bien. Cette conversion prouvait aussi que le christianisme pouvait triompher du paganisme mexicain, comme il l'avait fait jadis sous l'empereur Constantin. Ce triomphe de la véritable religion devait à la fois être total et s'inscrire dans une continuité culturelle avec le passé, comme cela avait été le cas en Italie et en Espagne avec les antiquités grecques et latines. C'est toute l'ambiguïté de la comparaison effectuée par les franciscains et les dominicains, imprégnés d'humanisme érasmiste.

Les croyances mexicaines (mais aussi celles des autres peuples des Andes et d'ailleurs) partageaient avec le polythéisme antique une incompatibilité absolue avec le dogme du monothéisme. La notion d'unicité de Dieu excluait l'existence du monde divinisé, des Montagnes sacrées, des cavernes matricielles et des pouvoirs de condensation de forces et de transformation[15]. Cette opposition entre deux conceptions du sacré était radicale, mais la religion chrétienne s'y était confrontée dans le passé avec succès et avait su la résoudre de façon satisfaisante jusqu'à la Réforme luthérienne. Car dans le dogme de la royauté universelle du Christ, de multiples médiations se tissent, incarnées par une multitude de saints et de Vierges. La très riche iconographie catholique au style réaliste facilite l'identification (avec la mère souffrante, le fils torturé, le saint lépreux…) et ouvre la porte à des interprétations plus libres. Les documents coloniaux décrivent les effets sur les indigènes du réalisme des larmes, du sang, du sourire et de la perfection des traits du visage des Vierges,

lisse, dépourvu de taches, des critères esthétiques partagés, comme nous l'avons vu, par les Mexicas et les Incas. La vue de ces images produit un effet « d'étonnement et de frayeur » (selon la formule consacrée *espanto y asombro*). Les images taillées, surtout celles de la Vierge, dont le corps était souvent une simple armature en bois, étaient « animées » par le vêtement et les bijoux, comme autrefois les dieux anciens et les *ixiptla*.

La première difficulté que devaient surmonter les missionnaires fut celle de la traduction en nahuatl (ou dans une autre langue vernaculaire) de la notion de Dieu. Il a déjà été question de la distinction fondamentale entre les images qui « présentent » et celles qui « représentent ». Dans les images qui « présentent », le sens est dans l'image même et non pas dans une réalité à laquelle elle renvoie[16]. La statue d'un dieu est le dieu. Dans l'iconographie chrétienne, en revanche, la représentation de la divinité n'est que l'évocation imagée d'une essence divine et ne saurait en aucun cas être confondue avec son modèle. Il est évident que le statut ambigu de l'*ixiptla*, une image vivante du sacré intimement liée au sacrifice humain, est un casse-tête pour les traducteurs. Il n'était pas possible d'utiliser ce terme comme synonyme d'image. On garda alors *imagen* en espagnol pour éviter tout amalgame. Cela ne signifie pas que la notion chrétienne de représentation fut comprise par les Indiens. On peut même en douter sérieusement si l'on tient compte des formes populaires que prend le culte de la Vierge de Guadalupe encore de nos jours. Quand l'image représentait une forme non conforme à l'esthétique chrétienne, par sa « laideur » ou son hermétisme, elle renvoyait à un modèle non divin, de toute évidence Satan.

Comment pouvait-on nommer Dieu en nahuatl sans le confondre avec la multitude de dieux païens ? Cette langue disposait d'une notion, *teotl*, qui décrivait une force impersonnelle et puissante, essentiellement créatrice, contenue dans le nom de Teotihuacan, le lieu de la Création. Elle attira l'attention des missionnaires probablement par une certaine homophonie avec le terme grec *theoi*. Après de longues discussions, les franciscains acceptèrent l'usage générique de *teotl* pour désigner les dieux et les choses sacrées du

passé, réservant *Dios* pour nommer le dieu chrétien, dédoublé en Jésus-Christ et le Saint Esprit. *Teotl* fut aussi un qualificatif pour désigner l'église, la « maison de Dieu », *teocalli*, mais pour éviter la confusion avec le temple païen, on lui préféra *teopan*, un terme standard inventé après la Conquête qui signifie « le lieu où se trouve Dieu »[17].

Ces problèmes de vocabulaire se sont posés à tous les missionnaires. Domingo de Santo Tomás rédigea la première grammaire du quechua ainsi qu'un dictionnaire. Le dominicain garda des termes anciens pour expliquer les dogmes nouveaux : les anges, par exemple, étaient les *yanacona* de Dieu (les « serviteurs » de l'Inca, des prêtres et des sanctuaires). Il traduisit d'ailleurs « Ciel » par *Hanan Pacha*, une expression typiquement andine, et l'Enfer par *Ucu Pacha* (le monde de l'intérieur)[18]. Dans les Andes, le concept de *camac* était lié aux origines autochtones des groupes humains. Il désignait la capacité « d'animer », de transmettre la force vitale d'une source, qui était généralement un ancêtre ou une entité, à un être vivant ou inanimé qui devenait *camasca*. Ce transfert d'énergie vitale n'est pas tout à fait la création à partir du néant des religions monothéistes[19]. D'ailleurs, le mot castillan qui apparaît dans les chroniques du XVIe siècle n'est pas « crear » (créer) mais « criar », qui a le sens d'engendrer et peut aussi être confondu avec créer. Ces subtilités peuvent nous paraître futiles, mais devaient être prises au sérieux par les missionnaires, s'ils voulaient réussir le pari d'ancrer la religion « véritable » dans le Nouveau Monde. L'importance du catholicisme encore aujourd'hui prouve que leur projet était solide.

L'évangélisation introduit un clivage moral entre le bien et le mal. Dieu, les saints et la Vierge sont sans discussion du bon côté. Le mal est l'affaire du diable et de son cortège de démons et de sorciers. Inculquer cette morale était un défi pour les évangélisateurs car elle n'existait pas de façon aussi tranchée dans l'ancien monde. Les esprits des chamanes pouvaient ou non infliger le mal. Les divinités étaient exigeantes et vindicatives, réclamaient plus de sacrifices pour pouvoir survivre à l'anéantissement inévitable. C'était aussi le cas du polythéisme antique. Poséidon, qui poursuit avec hargne le

malheureux Ulysse, n’est pas un dieu « bon », celui de l’Ancien Testament non plus, capable de détruire des villes entières. L’invention du diable permettait d’évacuer du champ divin la vengeance, la violence et la punition, pour ne garder que l’aspect protecteur. Évidemment, la réalité était moins idyllique. La violence du religieux était mise en valeur dans les représentations picturales de l’enfer, les références aux flammes éternelles et au châtiment. Le remords, surtout, qui ronge l’âme du coupable, était une invention efficace de contrôle. Ces balises iconiques et psychologiques marquaient le droit chemin des hommes, surtout ceux qui étaient à l’échelon le plus bas de la hiérarchie sociale, car les élites coloniales, médiatrices indispensables dans la gestion de la nouvelle société, jouissaient d’une certaine tolérance.

L’ambivalence morale des dieux, qui valut à Tezcatlipoca, Huitzilipochtli et Quetzalcoatl le qualificatif de « devins nécromanciens », selon la traduction délibérément biaisée de *nahualli* par Sahagún, était aussi sexuelle puisque certaines divinités étaient duelles. Cette dualité intrinsèque trouva une forme adéquate dans le dédoublement : ce n’était plus une divinité relevant du masculin et du féminin mais un couple. Il facilitait l’intégration d’Adam et Ève, cette dernière étant aussi, comme la Genèse le dit, une partie de l’homme.

Les Français se heurtèrent aux mêmes difficultés avec les Hurons et les Algonquins du Canada. Ceux-ci ne comprenaient pas la signification du péché. Que voulait dire « avoir de mauvaises pensées » ? Le Ciel des catholiques leur parut d’un ennui mortel, parce que le sexe, les chasses et la guerre étaient bannis. Ce paradis était bon pour les Français mais eux voulaient retrouver leurs ancêtres. Que feraient-ils dans ce Ciel étranger où ils seraient seuls, noyés dans une foule qui ne parlait pas leur langue[20] ?

Les Indiens avaient une âme, les missionnaires en étaient convaincus. Les Mayas du Yucatán, écrit Diego de Landa, « ont toujours cru à l’immortalité de l’âme, bien plus que la plupart des nations ». Ils croyaient qu’une vie merveilleuse les attendait après la mort, dans un lieu où la nourriture et les boissons étaient abondantes, où ils pourraient se reposer à l’ombre de la *ceiba*, l’arbre sacré. Ceux

qui mettaient fin à leur existence participeraient aussi de ce bonheur. C'est pourquoi beaucoup préféraient se pendre pour échapper à la dureté quotidienne, et la déesse Ixtab venait les chercher pour les emmener dans la contrée heureuse. En revanche, la vie des vicieux dans l'au-delà serait terrible[21].

Au Mexique, on distinguait trois entités animiques : *tonalli*, *nahualli* et *yolía*[22]. *Tonalli* signifiait chaleur solaire et diurne. C'était la parcelle d'énergie solaire que chaque être détenait en fonction du jour de sa naissance. Le *nahualli* était la capacité d'un être à se transformer, un pouvoir détenu par les dieux, dont Tezcatlipoca, *nahualli* par excellence, et par les chamanes puissants. Le *yolía*, « ce qui fait vivre », était le cœur. L'évangélisation fit du *tonalli* une âme, le *tonal* (ou *tono*), une sorte d'esprit familier. Le *nahualli* fut considéré comme démoniaque et sous le nom de *nagual* ou *nahual* on en vint à désigner le sorcier maléfique. Enfin, le cœur fut remplacé par « anima » pour effacer son lien avec le sacrifice humain.

Les religieux avaient puisé dans la Bible et dans l'histoire du christianisme l'image solaire de Jésus-Christ. Jésus fut donc appelé *toteutonatiuh*, « notre Seigneur Soleil ». Mais celui qui était pour les chrétiens « Lux divina » ou « Soleil de justice », une simple façon de le nommer par ses attributs divins, pour les Mexicains était un dédoublement de Tonatiuh, voire de Huizilipochtli. D'ailleurs, une même tournure verbale nahuatl, *celia*, était utilisée pour nommer « ceux qui recevaient le corps de Huitzilipochtli » (les initiés, qui le servaient et qui le « mangeaient » sous la forme de nourritures et boissons de rupture de jeûne) et le communiant, qui recevait avec l'hostie le corps « de Notre Seigneur Jésus-Christ »[23]. C'était un risque à payer pour accrocher les Mexicains à la parole chrétienne[24]. Les élites, très instruites, comprirent les différences du dogme. Mais pour les gens du peuple, cette superposition induisait d'autres interprétations.

Le réenchantement du monde

L'évangélisation du Mexique fut le premier projet d'envergure mené par les ordres religieux pour réenchanter le monde indigène, et créer un nouvel ordre cosmique. Franciscains, dominicains et augustins, nourris de philosophie érasmienne, s'efforcèrent de comprendre l'ancien monde, afin de mieux accorder le message chrétien. Au Pérou, ce furent surtout les dominicains qui cherchèrent à superposer des catégories proches, afin de mieux parvenir à toucher les indigènes. Ces premiers essais de « traduction » prirent fin dans les années 1580, avec la consolidation de l'orthodoxie catholique. Dans ce contexte post-tridentin, la Compagnie de Jésus joua un rôle déterminant et ambigu.

Le franciscain Motolinia raconte qu'un jour où la foule se pressait à l'entrée de l'église de Cholula il déclara qu'il ne confesserait que ceux qui apporteraient leurs péchés dessinés, ce qu'ils firent. Il explique aussi l'engouement des Indiens pour les prières, qui étaient chantées « pour mieux les retenir et leur donner plus de saveur ». En fait, cette pratique du chant sacré, si prisée par les Mexicains, s'inscrivait dans une continuité avec le passé :

Je chante les peintures du livre
Je le déploie
Je suis un perroquet fleuri
Je fais parler les manuscrits
À l'intérieur de la maison des peintures

Le chromatisme des peintures et de la musique était une façon de faire revivre un mystère, au point que ces chants adressés à l'auteur de la Vie (Tloque Nahuaque, Dieu) disaient clairement : « nous ne vivons que sur ton livre d'images[25] ».

Que pouvaient signifier pour les Indiens ces nouveaux dogmes ? Il semble qu'au Mexique le triomphalisme de Motolinia soit fondé. Les religieux accueillaient la foule dehors, sur des parvis. La chute de l'ancien monde avait laissé désemparées des familles, qui par ailleurs étaient décimées par les épidémies. Le catéchisme apportait une solution « à ces macehuales souffrants », selon les propos tenus par

les informateurs de Sahagún dans le *Codex de Florence*. Le sacrifice de Jésus-Christ, rappelé avec insistance dans les prêches et l'iconographie, mettait un terme à la débauche de « sang et eau » des Mexicas. Le Soleil ne s'était pas arrêté. Il avait, si l'on peut dire, changé de camp et était incarné désormais dans Jésus. Les catéchismes *testerianos* le représentent avec un visage humain et ses rayons, une image bien différente de celle du demi-cercle orné de jades du glyphe aztèque du soleil levant. L'énoncé imagé ou verbal des péchés donnait lieu au pardon, après une pénitence bénigne par rapport à la loi du passé : tout au plus quelques prières sans doute fastidieuses. Deux autres éléments positifs du message chrétien étaient les ordres mendiants et le dogme de la résurrection et du Jugement dernier. *Motolinia* signifie en nahuatl « le pauvre » : les sandales, la robe de bure des franciscains, le fait qu'ils allaient à pied sans exiger d'être portés justifiait ce nom donné probablement aux « douze » premiers apôtres mais relevé comme un défi par l'un d'eux, le plus engagé, frère Toribio Benavente qui devint ainsi Motolinia.

La pauvreté, l'insignifiance d'un personnage, sa faiblesse apparente contrastant avec sa détermination sans faille, avaient un précédent dans l'imaginaire mexicain : le vieillard pouilleux, « double » de Quetzalcoatl qui triomphe du guerrier puissant et plonge le premier dans le brasier pour créer le Soleil. On retrouve d'ailleurs un thème semblable dans les mythes de Huarochiri et dans d'autres contextes, comme dans le corpus mythique de Lévi-Strauss.

Au Mexique, la tradition des peintures était ancienne et les missionnaires l'encouragèrent, dans le double but de connaître l'histoire de ce peuple et de lui inculquer la nouvelle religion. Ce procédé avait en quelque sorte été utilisé dans l'ancien monde avec la transmission iconographique et orale des thèmes liés à Quetzalcoatl, l'idéologie unificatrice de Zuyuá. Les moines du XVIe siècle devaient éviter que les indigènes reproduisent les images de leurs dieux à l'ancienne. Au lieu de leur interdire la peinture, ils leur apprirent les techniques artistiques en vigueur dans l'Europe du début des Temps modernes : figuration, composition, motifs, style[26].

Prenons cette image du *Codex Tovar* qui représente Moctezuma. La natte-trône y est figurée avec son dossier, mais l'empereur n'y est pas assis, position qui signifie le pouvoir du *tlatoani*. Là, il donne l'impression de marcher sur un tapis rustique. Sa couronne et ses emblèmes sont représentés, mais son corps, et surtout les traits de son visage, suivent les nouveaux canons. Il est même pourvu d'une barbe, taillée comme celle d'un gentilhomme espagnol, même si cet attribut est ambigu.

En effet, à Chichén Itzá et dans l'Ancien Temps, le relief de Topiltzin Quetzalcoatl, coiffé de sa couronne de plumes, arborait une longue barbe triangulaire qui lui tombait sur la poitrine ; le roi barbu et guerrier était également incisé sur une nacre de Tula. L'ajout d'une barbe à un visage anthropomorphe n'est pas exceptionnel en Mésoamérique. On remarque également ce trait dans le bassin du Titicaca. Les barbes de Tula et de Chichén Itzá avaient une longueur remarquable. Selon l'*Histoire du Méchique*, le Soleil remit aux Popolucas ses propres barbes, qui étaient ce qu'il estimait le plus ; elles étaient d'une longueur « d'une demi-aune, un peu grosses et rousses ». Il semble que les prêtres toltèques barbus étaient considérés comme étant la personnification de Topiltzin Quetzalcoatl, le patron de l'école sacerdotale, le *calmécac* ; ils portaient le nom du roi divinisé comme un titre. En principe, les Mexicains n'avaient pas une forte pilosité et on pense que ces barbes étaient probablement artificielles[27]. En tout cas, cet attribut, représenté dans l'iconographie des temples, était une marque de prestige et de crainte. Pedro de Alvarado, un homme corpulent à la barbe rousse, fut appelé par les Mexicains « Tonatiuh ».

Au Pérou, où l'ordre linéaire se déployait sur les tissus et les peintures des vases, l'abstraction géométrique restera essentielle dans les étoffes. Les *chakanas* étagées de la Montagne continueront à être reproduites, ainsi que les cercles insérés dans des carrés et des rectangles. Sans doute ces motifs décoratifs étaient-ils sans danger puisqu'ils ne représentaient rien d'autre que des assemblages de formes. Dans les pièces les plus somptueuses, les artisans ajoutèrent des « figures » brodées de type occidental, faites de fleurs

et d'oiseaux. Sur les parois des vases *keros*, en revanche, le style géométrique alterne désormais avec des scènes de bataille narratives, notamment celle qui raconte la victoire des Incas contre les Chancas[28]. Toutefois, le très vieux motif des têtes coupées se glisse dans ces récits illustrés avec une insistance suspecte. Les *keros* étaient-ils devenus des supports de la mémoire ? En fait, ils l'ont toujours été, c'est le style qui a changé.

Les deux descentes aux Enfers

La tradition attribue au frère mineur Jacob Testera l'idée de mettre l'image au service de l'évangélisation. Le moine portait toujours avec lui un rouleau de tissu sur lequel étaient peints les divers commandements qu'il déroulait devant les indigènes et un interprète expliquait le sens de ces images[29]. Le *testeriano* typique est un petit volume dont les prières sont expliquées en images. Les figures offrent des clefs de lecture comme des rébus. Chaque image représente une phrase, un mot ou une syllabe du texte chrétien. La plupart de ces catéchismes datent des XVIe et XVIIe siècles. Ceux du Mexique sont d'une qualité inégalée par ceux, bien plus rustiques, qui circulaient au Canada chez les Micmac (XVIIIe siècle) et en Bolivie et au Pérou au XIXe siècle.

Quelle est la part des représentations anciennes dans ces catéchismes ? Le *Codex Bodmer* nous servira de guide. Il a été dessiné vers la fin du XVIe siècle, sans que l'on ait de date précise. Là, nulle indication écrite ne vient nous éclairer. Nous sommes dans l'iconographie pure tout le long des 35 folios doubles, sur papier européen (et non pas le traditionnel amate), pliés en accordéon. Les images se déploient en bandes, comme celles, dessinées, de l'époque contemporaine. Je reprendrai ici une étude de ce codex, à la lumière de l'iconographie préhispanique[30]. Comment représente-t-on Dieu, Jésus, le Saint Esprit, Adam et Ève, la Vierge, le Paradis, la Terre, les péchés ?

Précisons que le *Codex Bodmer*, contrairement à la plupart des *testerianos*, ne comporte pas de texte écrit et seules les séquences illustrées, leur cohérence interne et la comparaison avec la doctrine chrétienne (les commandements) nous aident à identifier les oraisons. Il y a également les directions (droite ou gauche, haut et bas), comme on l'avait vu dans l'iconographie ancienne. Quand les personnages dessinés de profil regardent vers la droite (dans la perspective du lecteur), ils sont associés à des sentiments positifs : amour, tendresse, respect, selon les situations. Par contre, l'orientation vers la gauche (du corps ou du regard) exprime une référence négative : le monde des morts, la damnation, la méchanceté. Cette clef de lecture a été signalée dans d'autres *testerianos*. Dans les peintures du codex colonial Durán, Quetzalcoatl a le regard rivé sur le lointain, à la droite du spectateur, ce qui est normal puisque le dieu est censé retourner après sa mort dans l'Anahuac.

Dans les mondes préhispaniques, les figures gravées sur pierre prennent un sens selon le point de vue de la chose représentée : ainsi le Dieu aux Sceptres des Andes tient son attribut principal de sa main droite (à gauche pour l'observateur) ; des peintures murales mayas placent le seigneur sur le pan de droite (pour l'observateur) et ses vassaux se situent à gauche. Les dérogations à ces règles sont l'exception et correspondent à des circonstances très précises qui s'expliquent par des contraintes rituelles. Ces changements de perspective sont importants pour déterminer si les figures avaient un sens intrinsèque ou si elles étaient faites en fonction de l'effet produit sur le spectateur, comme c'est le cas des images catholiques coloniales[31].

La parole est signifiée par les volutes, comme dans l'iconographie ancienne. Quand leur contenu est mauvais, les signes prennent la forme d'un serpent jaillissant de la bouche en forme de corde. On reconnaît le serpent du péché originel et par extension celui du mont Coatepec, berceau de Huitzilipochtli ainsi que celui de Quetzalcoatl Topiltzin du *Codex Durán*, qui est placé sous son siège comme un

élément décoratif ou un rappel discret du Serpent à Plumes incarné en lui.

Dieu est un Père, et il est représenté comme un moine avec sa tonsure, sans bras ni jambes (probablement un dominicain), assis sur un fauteuil espagnol et non sur la natte-trône des Aztèques. Il peut aussi être évoqué sous l'apparence d'un Espagnol, coiffé d'un chapeau rond, vêtu d'une gorgerette et de chausses comme les juristes ou *letrado*s coloniaux ; quand son pied ne se pose pas sur le sol, il devient le Dieu-Fils. Selon la logique ancienne qui consiste à représenter le tout par une de ses composantes, le Dieu-Fils assis est suggéré par sa moitié inférieure vue de profil, figure qui correspond au glyphe *tzintli* qui correspond lui-même à un diminutif affectif en nahuatl[32]. Dieu peut être représenté de face, sans pieds ni mains ; il n'est pas en mouvement, son visage est dessiné de front : c'est une essence. Trois faisceaux de lumière (*potencias*) jaillissent de sa tête. Ils symbolisent dans le catholicisme les trois facultés de l'âme : la mémoire, l'entendement et la volonté, qui traduisent peut-être les trois entités animiques des Mexicains[33].

Dieu, dans son dédoublement Père/Fils est donc dessiné de plusieurs façons, qui correspondent à plusieurs essences divines, disjointes du Christ crucifié. C'est aussi le cas dans le Yucatán colonial, où chaque figure du Christ (Christ-Roi, Jésus de Nazareth, enfant Jésus…) a sa propre fête[34]. L'image consacrée de Jésus-Christ sur sa croix comporte quelques variantes. Son corps est tourné vers la gauche, car il est mort, mais dans certains cas la tête est de face et son *tonalli*, coiffé d'une auréole. Le sang infligé par les lances romaines semble jaillir non pas de son flanc mais de son cœur, ce qui est conforme au sacrifice mexica et aussi à l'idée de la « dispersion » (des jades, de l'eau-sang) effectuée par le seigneur, un rituel fondamental chez les Mayas qui était aussi reproduit dans le « paradis de Tláloc », à Tepantitla (Teotihuacan)[35]. Le *tlacuilo* n'a pas oublié de peindre son nombril, siège de la dignité[36]. Ce nombril apparaît également sur le ventre gros de Marie, vue comme une femme enceinte alors que dans d'autres scènes elle est une divinité ailée, et dans ce sens elle ressemble au Saint Esprit. Quand ce

dernier est vu de face, il est triomphant comme un quetzal ; de profil, il ressemble plutôt à un petit colibri. La Terre apparaît sous sa forme traditionnelle du quinconce avec une croix séparant les quatre orients ou surplombant l'ensemble (souvent les deux croix sont figurées).

Parmi les différents signes pour désigner le péché (la « saleté » dans le monde mexicain), le plus frappant est le personnage au corps et au visage grêlé à la manière des victimes de la variole. Une série de monstres peints de diverses manières sont évoqués dans les contextes des dettes et des obligations (prémices, par exemple). Le diable sous la forme chrétienne de bouc n'apparaît qu'une seule fois.

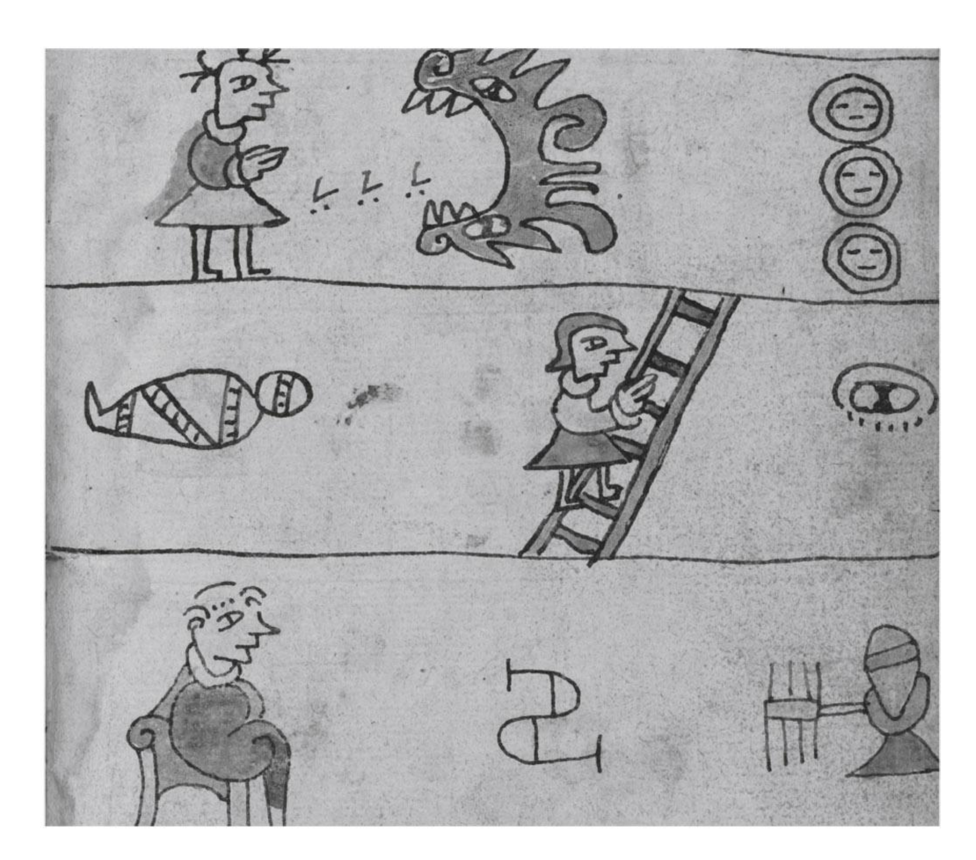
La séquence déterminante est celle qui illustre le voyage initiatique du Christ : la descente aux Enfers en quête des os des *gentiles* antérieurs à la révélation chrétienne mais justes et bons dans leur ignorance. Elle est suivie par la montée au Ciel, qui est étagée comme le firmament mexica, et ses retrouvailles avec Dieu-Père. Enfin, le catéchisme illustre sa descente ultime sur Terre pour juger les vivants et les morts. Quand il meurt sur la croix, Jésus est encore un homme, cependant, une fois mort, il ressemble à un être asexué et enfantin. C'est sous cet aspect et complètement chauve, parce que son *tonalli*, protégé par la chevelure, l'a quitté, que nous le voyons descendre dans l'inframonde. Ses cheveux ont été remplacés par les *potencias* : trois rayons lumineux qui jaillissent de sa tête. Jésus, démuni dans son humanité mais protégé en tant que Dieu, avance vers la porte du monstre de l'inframonde, prêt à l'avaler, la gueule ouverte. Cette image, inspirée de l'Apocalypse de saint Jean, est un motif fréquent au Moyen Âge, et c'est sous cette forme occidentale qu'il a été peint par le *tlacuilo*. Toutefois, cette image peut aussi évoquer le monstre primordial, le caïman Cipatli, un des signes du calendrier aztèque.

L'enfer de ce catéchisme n'a pas de flammes, parce que cette image était susceptible d'évoquer le feu solaire. L'ouverture de la gueule en direction du ciel marque la transformation de l'homme en dieu. Cette ascension se fait par une échelle et, surtout, en montant les étages colorés de la pyramide céleste. Dans l'antre du Mictlan-Léviathan, noir également, qu'est-ce que Jésus est allé chercher ?

Les paquets funéraires, représentés sous la forme de paquets sacrés des Aztèques, les *tlaquimilolli*, que Molina traduit par « choses liées » et, par extension, « ce qui est mis dans un linceul ».

Or, dans ce domaine, le Christ a un antécédent illustre : Quetzalcoatl. Après la Création, les dieux se demandèrent qui allait habiter la Terre. Ils décidèrent alors d'envoyer Quetzalcoatl au Mictlan avec la mission de demander au dieu de la Dualité de lui remettre les ossements d'une très ancienne humanité. Le dieu accepta de mauvais gré, après l'avoir soumis à une épreuve difficile pour le décourager. Quetzalcoatl prit donc les os (selon certaines variantes, il trompa le dieu et les vola) et quitta l'inframonde. Poursuivi par le dieu du Mictlan, il réussit à lui échapper, mais dans sa course folle les os s'éparpillèrent et la pluie (c'est-à-dire le sang des dieux de la Création) les arrosa. Ou encore, selon d'autres versions, Quetzalcoatl les broya et les mélangea avec son sang pour faire avec cette pâte le corps des humains. Ces « os de la vie » sont des *chalchiuomitl* ; le jade est leur essence. La mère de Quetzalcoatl trouva un *chalchihuitl* en balayant, elle l'avala et fut enceinte du dieu[37]. Le plus vraisemblable est que le terme « avala » évoque pudiquement l'introduction du jade dans son vagin. Jésus-Christ, comme son prédécesseur, est né sans rapport sexuel et dérobe aussi les os des gentils. Jésus-Christ Quetzalcoatl peut donc façonner une nouvelle humanité ou les Anciens auront leur place.

Jésus est aussi le soleil et il peut avoir la figure de l'astre[38]. Le diphrasisme nahuatl *lumière/torche* signifie que quelque chose doit être pris comme modèle et s'applique à Jésus.



Descente aux enfers de Jésus-Quetzalcoatl, Codex Bodmer.

Tamoanchan et le Fromager

Le Paradis est perçu à l'image du Tamoanchan, où se dressait le grand arbre, axe du monde, la *ceiba* ou fromager. Les dessins du catéchisme le reproduisent, chargé de jades et de fleurs et, dans certains cas, son tronc est courbé, évoquant le tronc fendu primordial. L'Arbre est une figure allégorique chrétienne qui s'enracine dans l'Ancien Testament. Isaïe (11, 1-13) annonce qu'« un rameau sortira du tronc de Jessé et de ses racines un rejeton poussera. Sur lui reposera l'esprit de Yahvé ». Il est le point de départ de la prophétie messianique selon laquelle la racine de Jessé « s'érigera en signal pour les peuples ». L'Église reprend ce message de rédemption et le place au cœur de son iconographie. Cette iconographie fleurit dans la vallée du Mexique au XVIe siècle. Cet arbre chrétien mais ancré dans l'Ancien Testament devient aussi, au XIIIe siècle, grâce à Ramon Llull l'expression visuelle de la hiérarchie et

de la cohérence de l'ordre naturel avec sa croissance et sa prospérité, symbolisées dans les racines, le tronc, les branches, les rameaux, les feuilles, les fleurs et les fruits de l'arbre. L'Arbre de Jessé, l'Arbre de Vie et l'Arbre de la Connaissance du jardin d'Éden, ainsi que la Croix de Jésus et la mise en forme « arborée » des généalogies, forment un ensemble significatif de thèmes et d'images qui s'entrecroisent et se nourrissent mutuellement, au-delà des limites chronologiques du Moyen Âge[39]. Cette iconographie, majestueuse dans son ampleur et sa beauté, n'est pas seulement un atout franciscain auprès d'un peuple très sensible aux bas-reliefs et à la peinture. Ces systèmes symboliques, notamment au Mexique, se superposent ou se mélangent avec l'axe du monde de l'Arbre primordial, unissant les étages du ciel et du monde souterrain avec le monde terrestre, fondement des religions mésoaméricaines.

La figure de l'Arbre, dans la tradition chrétienne sert également à inscrire graphiquement les généalogies. Dans l'esprit des missionnaires, les dynasties des rois et des seigneurs des empires anciens se présentent donc sous cette forme, ce qui explique les décalages entre les témoignages indigènes concernant la succession royale et les transcriptions des chroniqueurs chrétiens.

Le Paradis a aussi sa version théâtrale. Le franciscain Motolinia fait interpréter par des Mexicains des pièces religieuses espagnoles en musique, les *Autos Sacramentales*[40]. Le premier spectacle de ce genre fut célébré en 1539. Le sujet portait sur « La chute de nos premiers parents Adam et Ève », un couple primordial qui évoque la dualité divine. Ève est bien la mère de l'humanité, sa souche. Les catéchismes la représentent et dans le *testeriano* Bodmer elle apparaît sous la forme d'une jolie femme, de face, une femme ambivalente comme le montrent les signes de ses pas, en direction de la gauche et de la droite. Le pécheur, « fils d'Ève », appelle au secours Marie pour ne pas aller vers la damnation (*Salve Regina*). Elle apporte aussi le mal et le péché. Son ambivalence cadre bien avec celle des déesses mères de la religion des anciens Nahuas, divinités de la terre, de la naissance, de la croissance et de la mort. Elles sont nombreuses, contrairement à la première femme créée par

Dieu. Peut-être Adam et Ève étaient-ils pour les Indiens la version biblique du seigneur de la Terre, le monstre Tlaltecuhtli, qui est décrit aussi comme une Terre-Mère androgyne et cannibale. De son corps mutilé naîtront toutes les plantes[41].

Sur la scène improvisée organisée par Motolinia, Adam et Ève sont dans le Tamoanchan entourés d'ocelots et de perroquets, nus comme des Chichimèques, avant d'être couverts pudiquement par des anges. La scénographie a été l'œuvre des indigènes. Ce sont eux qui ont bâti les petites chapelles avec leurs croix, qui ont planté les bosquets artificiels à la manière des décors des fêtes mexicas, et qui ont ajouté les animaux. Ils n'ont pas été de simples ouvriers mais des créateurs, selon leur conception millénaire qui voit dans la transformation de la matière brute une réplique « animée » et vivante du monde.

La théâtralité passe aussi par l'encouragement des signes extérieurs d'affliction et de regret, comme expériences personnelles de contrition et de purification. En 1546, la *Doctrina* introduit le remords ; il est intérieur mais il « ronge » le cœur du pécheur comme un animal. Pour convaincre, la repentance doit s'exprimer par des larmes, à l'image de celles du Christ sur sa croix et de sa mère Marie. Les sentiments mis en avant, exaltés, permettent de lire sur le visage du converti la vérité de son cœur[42]. Dans son *Confesionario mayor* (1549), Antonio de Molina rappelle que « la vie d'un homme sur terre est un combat » et prend l'exemple de Job. Le sacrement de la confirmation fournit au néophyte « armes et insignes », une dignité réservée autrefois aux valeureux guerriers et non pas aux humbles *macehuales*[43]. Cet argument eut du poids chez ceux qui vivaient autour des cités.

Au début du XVII[e] siècle (et probablement plus tôt), chaque foyer cherchait à posséder une ou plusieurs images de saints. Quel était leur statut ? Ces médiateurs entre l'homme et Dieu pour le catholicisme orthodoxe ne sont-ils pas des *ixiptla* ? Sur les marchés de Mexico, on vendait des encensoirs en argile en forme de saints. Cette production fut interdite en 1598, parce que les gens du peuple

glissaient à l'intérieur de ces objets des substances comme le tabac, liées à d'autres pratiques de communication avec l'au-delà[44].

Les tribulations de Quetzalcoatl

Il fallait tout de même trouver une figure héroïque susceptible de soutenir l'idée d'une « préfiguration » chrétienne des Mexicas et des Incas. Car les Indiens d'Amérique ne pouvaient pas avoir été ignorés par les textes bibliques, puisqu'ils avaient été créés par Dieu comme tous les hommes. Deux solutions se présentaient pour résoudre ce problème : ces peuples étaient une tribu perdue d'Israël, dispersée au moment du Déluge universel et ayant oublié ses origines, ou bien les rescapés de l'Atlantide, noyée sous les eaux de l'océan, une histoire attestée par Platon[45]. Pour rappeler à ces peuples barbares leurs origines divines, un apôtre (saint Thomas, saint Barthélémy, saint Barnabé…) était arrivé sur ce continent prêcher la parole du Christ pour les sauver de la damnation. Cependant, ces hommes chassèrent l'apôtre par ingratitude ou bien par ignorance, et oublièrent son passage.

Deux héros culturels étaient susceptibles d'incarner cette figure rédemptrice : Topiltzin Quetzalcoatl (et ses avatars) au Mexique et Viracocha au Pérou. Mais ces noms n'avaient pas été inventés, ces héros avaient existé, les sculptures, leur présence dans les temples, témoignaient d'une existence antérieure. Pour être crédibles, les figures recomposées devaient conserver des éléments anciens. Il était impossible de les créer de toutes pièces. Sans compter la vitalité des mythes et les connexions sous-jacentes avec d'autres histoires, condensées dans un passage, un nom, une image. Les religieux orientèrent des narrations existantes, autant que les indigènes qui, de façon non délibérée, ajoutèrent aux éléments anciens la nouveauté des prédications chrétiennes. Cette créativité est un des traits caractéristiques d'une mythologie orale et imagée.

Topiltzin Quetzalcoatl, roi de Tula, se prêtait à merveille à l'interprétation apostolique. En tant que Sage (*tlamatine*) il est : « une

torche qui éclaire sans enfumer, un disque percé à travers lequel, comme dans un miroir, il observe le monde […]. Il est “Celui qui ouvre les yeux des hommes” qui les illumine, qui fait apparaître en chacun un autre visage ».

Il est aussi – et cela est fondamental pour le christianisme – le maître « du rouge et noir », c’est-à-dire des Livres sacrés.

En outre, ce grand prêtre fut un homme (injustement) persécuté, qui dut quitter le monde d’ici-bas en promettant de revenir un jour. Le thème de la persécution existe dans la mythologie amérindienne. Elle relève de l’épreuve et du trajet, au cours duquel le persécuté rencontre une série d’animaux secourables qui l’aident ou qui le confondent. Le déplacement de Quetzalcoatl (sa fuite de Tula ou son départ volontaire) reste lié à la course solaire, ici inversée puisqu’il meurt au bord de la mer, à l’Est (d’où il pourra renaître un jour). Cependant, l’essentiel du message est l’ingratitude des hommes et leur méchanceté. On retrouve cette insistance dans les mythes coloniaux de Viracocha. Très loin dans le temps et l’espace du Mexique et du bassin du Titicaca, à Pindilig, en Équateur, j’avais entendu de la bouche d’une vieille femme à la réputation de sorcière une version réduite d’un évangile apocryphe, que j’avais intitulé justement, « La poursuite infernale », où Jésus, pour semer ses persécuteurs, « entrait dans le corps » d’animaux divers. Dans la vivacité du récit, ponctué d’onomatopées et de gestes, j’avais compris la prégnance de cet épisode chez les paysans andins.

Dans le processus de condensation et de dédoublement des divinités préhispaniques, le récit des tribulations de Topiltzin Quetzalcoatl était bien plus complexe. Outre l’analogie avec la course du Soleil (et ses connotations diverses), la progression de l’Homme-dieu connectait les différents espaces de la géographie mythique mésoaméricaine, depuis le désert aride occidental où régnait en maître son père Mixcoatl jusqu’au Yucatán, en passant par Tula, la vallée de Mexico et Cholula. Cette route, ponctuée de multiples déconvenues, lui avait valu de jouer un rôle capital dans l’unification idéologique de la Mésoamérique à la fin de l’époque classique. Le christianisme, en reprenant cette figure, la seule récupérable du

panthéon mexicain, parachève ce que les Anciens avaient déjà tenté. Projet délibéré ou coïncidence ? Il y a effectivement une « reconstruction » sans y voir pour autant un projet rigide totalement incompatible avec la créativité de la parole mythique.

La reconstruction apostolique de Topiltzin Quetzalcoatl eut lieu entre le dernier tiers du XVIe siècle et le début du XVIIe. Trois versions furent rédigées par les chroniqueurs indigènes : Chimalpahin et les métis Muñoz Camargo et Alva Ixtlilxochitl. Deux émanent du dominicain Diego Durán et du jésuite Juan de Tovar[46]. Durán fait de lui « un grand homme ». Ses traits physiques sont ceux des sources anciennes. On retrouve la barbe poivre-sel, où le poivre prend une coloration rousse ; son nez est un peu « rongé » par une maladie, la lèpre. On y voit des rougeurs et des taches. Comme Topiltzin était toltèque et lapidaire, le dominicain l'identifie avec saint Thomas, qui était tailleur de pierre : tous les deux ont en commun le fait d'être des étrangers. La rivalité millénaire avec Tezcatlipoca donne à ce dernier le mauvais rôle, alors que dans le monde ancien l'opposition entre les dieux était créatrice. Topiltzin crée le monde par la parole – le verbe biblique mais aussi la voix performative du *tlatoani*. Parvenu sur la côte du golfe, il « marcha sur l'eau » comme les Israélites durant l'Exode.

On pourrait s'arrêter là et ne voir dans ce texte qu'une élaboration biblique du vieux mythe. Ou bien l'hétérogénéité recherchée par la pensée coloniale qui brouille ainsi les origines différentes des récits et efface la mémoire historique « subalterne » pour la fondre sournoisement dans celle des dominants[47]. Pourtant se borner à ce constat serait oublier les conditions dans lesquelles les témoignages de Durán furent recueillis. Car le dominicain explique longuement sa méthode « ethnographique ». Intrigué par le personnage de Topiltzin Quetzalcoatl, il part dans différentes régions du Mexique pour en recueillir des versions. Ses informateurs indigènes (Zapotèques, Mexicas, ou Tlaxcaltèques) semblent appartenir à ce que nous appellerions aujourd'hui « une secte », c'est-à-dire un groupe religieux fermé de disciples de Topiltzin, vêtus de tuniques bariolées et coiffés d'un coquillage ressemblant à un strombe.

Une fois recueillis ses matériaux, Durán confronte ses versions au savoir d'un « lettré dans sa loi naturelle », c'est-à-dire un expert des signes glyphiques et des peintures. C'est ce sage qui montre au dominicain un codex où Topiltzin apparaît avec sa couronne de plumes « à la manière de la mitre des évêques ». Pour ce lettré, les disciples étaient les « Fils du soleil » et des « toltèques » ; on les appelait « tête de coquillage ». Ils s'étaient installés à Cholula et lui rendaient culte en tant que seigneur des Marchands. Topiltzin était parti sur la côte du golfe dans le but d'informer « ses enfants », les Espagnols, de l'existence de cette terre de l'Anahuac. On l'appelait aussi Hueimac, « grand seigneur difforme ».

Le texte de Durán montre la complexité de l'acculturation chrétienne. La version apostolique coloniale a pu s'imposer grâce au malentendu provoqué par la figure de Cortés et de ses hommes, suivi de la découverte d'un message chrétien, perçu forcément à travers la grille d'interprétation mexicaine. Il est intéressant de retrouver au premier plan du récit rapporté par le dominicain la ville de Cholula, ce grand sanctuaire ancien d'où l'idéologie de Zuyuá s'était diffusée, détruit d'ailleurs par les Espagnols, mais lié à la « secte » de marchands en déroute. Avant la mise par écrit de l'histoire par Durán, la transformation mexicaine de Topiltzin était déjà en marche.

Dans les dessins qui accompagnent son récit, Durán dessine Topiltzin comme un moine. Chez lui, comme dans d'autres codex coloniaux, les traits ophidiens du héros divin disparaissent ou sont simplement évoqués de façon anecdotique[48].

La conversion apostolique de Quetzalcoatl devait reposer sur des éléments crédibles. Un des points était celui du retour. Métaphoriquement, celui-ci suivait le cours solaire et le dieu qui avait disparu dans le golfe du Mexique pouvait revenir de cet endroit. Cortés écrit dans une lettre adressée à Charles Quint en 1520 que Moctezuma lui avait dit avoir appris dans les Livres des Anciens, que Quetzalcoatl était un grand seigneur étranger, qui était reparti. Quand il retourna chercher ses sujets, ceux-ci refusèrent de le suivre. Dépité il s'en alla et depuis,

> […] nous croyons que ses descendants viendraient soumettre cette terre. Et vu l'endroit d'où vous venez, qui est le lieu d'où sort le Soleil, et ce que vous racontez du grand Seigneur qui vous envoie [Charles Quint] nous sommes sûrs que celui-ci est notre Seigneur naturel[49].

Passons sur l'intention de Cortés de flatter Charles Quint, encore que la majesté de l'empereur fut toujours invoquée par les conquistadores de la première heure. Dans l'esprit de Moctezuma, ce lien entre les Espagnols et Quetzalcoatl est cohérent avec son comportement et repose sur un parallèle troublant, qui causera sa perte. Il obtient confirmation de ses craintes dans le face-à-face avec Cortés.

Le thème du retour de Quetzalcoatl apparaît dans de nombreuses versions de cette légende, que Nicholson, son plus grand connaisseur, compare à la geste d'Alexandre, personnage historique devenu mythique dans les sources chrétiennes et musulmanes. La figure solaire qu'il incarne soutient cette idée puisque le retour de l'astre est la condition de la vie sur terre. Mais on peut se demander si ce « retour » s'applique à sa personne charismatique ou au cycle qu'il est censé inaugurer. Cette ambigüité nourrit des espoirs millénaristes.

Nous avons déjà mentionné la réaction des Mexicains à l'arrivée des premiers ordres mendiants franciscains, sans armes, en sandales et sans aucun signe de richesse. En fait, cette figure du mendiant était contenue dans la pensée indigène. C'est sous la forme d'un vieillard lépreux que Quetzalcoatl se jette dans le brasier et se transforme en soleil. Cet aspect physique est présent dans la majorité des versions du mythe. On retrouve aussi cette figure dans les mythes péruviens de Viracocha recueillis à Huarochiri. Dans les temps primordiaux qui étaient ceux des *huacas*, Cuniraya Viracocha enseigna aux hommes à irriguer les champs. Lors d'un conseil tenu par les principaux *huacas* de la région, notre héros reste à l'écart, comme il sied à tout « mendiant pouilleux ». Cette attitude discrète ne correspond pas à l'ampleur de ses prouesses qui « humiliaient » tous les monts ancestraux de la région. Ce Viracocha primordial est

amoral comme toutes les essences divines de l'ancien monde : il apprend aux hommes l'agriculture mais son comportement est fourbe et se complaît à tromper les autres *huacas* et les humains. Cuniraya Viracocha s'éprend de la plus jolie femme de sa région, qui ne daigne pas jeter le moindre regard sur ce mendiant couvert de poux. Un jour que cette « vierge » tissait à l'ombre d'un arbre, Viracocha se transforma en oiseau et fit tomber de l'arbre un fruit arrosé de son sperme. La jeune fille mangea en toute innocence et tomba enceinte.

On retrouve dans cette histoire conservée en quechua des éléments archaïques comme la figure du vieillard mendiant présente dans la mythologie américaine, les animaux secourables rencontrés par notre héros sur sa route, les transformations des humains en pierres, ainsi que la Vierge Marie, engrossée par la colombe-Saint Esprit et mêlée au fruit défendu du Paradis. Alors que pour les protestants la virginité de Marie est une absurdité, et pour les catholiques un dogme qu'il faut accepter en dépit de son invraisemblance, pour les Indiens, ces fécondations sans contact sexuel direct sont légion. C'est peut-être une des raisons du succès de la Vierge dans les Amériques.

Avatars apostoliques, messies et Antéchrist

Nous avons déjà rencontré le terme de *gentiles* dans le contexte des objets échangés par les marchands de Zacatula juste avant la Conquête. Ce mot fut employé par les Ibériques pour qualifier les populations qui venaient d'être découvertes. Il désigne dans la Bible les peuples païens qui échappent à la Loi ou qui la refusent. L'évangélisation massive des Indiens de la Nouvelle-Espagne, du Pérou et du Brésil rejeta les *gentiles* dans le monde souterrain des ténèbres. Là, ils agirent contre les forces de Dieu, sapant les enseignements des prêtres. Au Mexique, ils sont les « graines-cœurs » déposées dans le ventre de la Montagne sacrée. Dans les Andes, ils se sont réfugiés dans les montagnes, dans les lieux extérieurs au village et dans les ruines. Pour les conjurer, le meilleur

remède est de planter une croix à l'emplacement de ces êtres démoniaques.

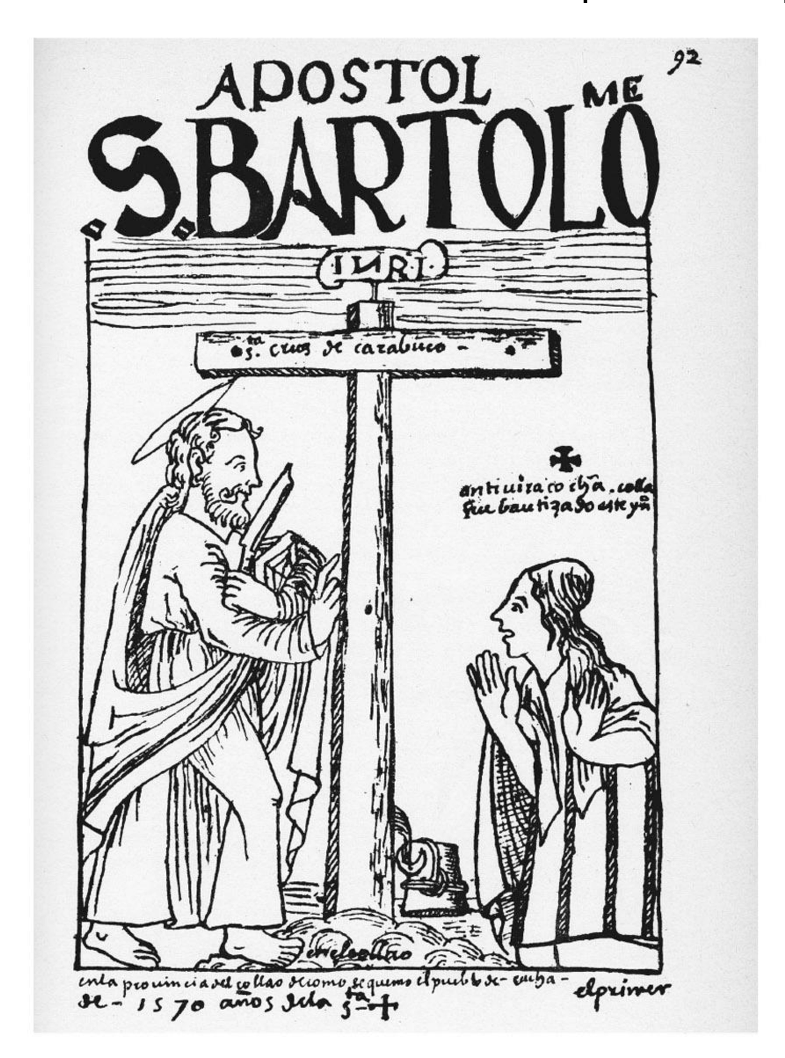
La croix était présente avant l'arrivée des Espagnols puisqu'elle fit une forte impression sur l'équipage de Hernández de Córdoba en 1517, à Campeche, où ce signe était dessiné sur les murs du temple sous la forme d'un arbre vert – en fait l'Arbre du Monde, la *ceiba* des origines[50]. Les exemples concernant le pouvoir des croix sont très nombreux et nous y reviendrons ponctuellement dans les exemples traités dans les deux parties de ce livre.

Le chroniqueur indigène Guaman Poma de Ayala introduit le Christ dans l'histoire des Incas puisque Jésus est né à la même époque que Mama Chimbo Uma, épouse du deuxième Inca, quand les « saints apôtres partirent dans toutes les directions et saint Barthélémy gagna le royaume du Pérou[51] ». Sa chronique raconte la conversion miraculeuse d'un indigène des basses terres tropicales amazoniennes, un Anti de Tarabuco, qui fut baptisé sous le nom de Antiviracocha. Parti du bassin du Titicaca, saint Barthélémy fut saisi par le froid et se réfugia dans une caverne pour se réchauffer. Il y découvrit un Indien des basses terres, un Anti, qui veillait sur son idole. Quand le diable caché dans cet objet vit le saint homme, il resta sans voix et prit la fuite. De retour dans la caverne, poursuit Guaman Poma, il dit que « cet homme pauvre, avec tout son savoir, était plus puissant que lui ».

Après la visite du saint, Dieu envoya aux Indiens un frère franciscain. Comme personne ne lui donnait rien, il leur envoya le feu du ciel et déversa les montagnes sur les villages – le texte est ambigu car on ne sait pas très bien si c'est le pouvoir du franciscain ou celui de Dieu qui provoque ce bouleversement ou *pachacuti*, un terme typiquement andin qui s'applique aux changements de cycles temporels[52].

Au Brésil et en 1549, le jésuite Nóbrega se réfère aussi aux pérégrinations de saint Thomas dont les empreintes sont restées gravées sur la roche. Il affirme tenir ses informations d'une personne digne de foi qui soutenait que même le fromager avait été planté par

l’apôtre. Saint Thomas avait été pourchassé par les Indiens. Finalement, il atteignit un grand fleuve (l’Amazone ?) qu’il traversa sans se mouiller et partit pour l’Inde. On disait encore que les flèches lancées par ses persécuteurs se retournaient contre eux et que, sur son passage, la brousse s’ouvrait. L’apôtre promit de revenir[53]. Nous retrouvons le même scénario que dans les récits précédents. Le même jésuite reconnaît Dieu dans les orages que les Tupiniqui et les Tupinambas appelaient Tupane, « chose divine ». Nécessité oblige, parce que, comme il l’écrit lui-même, « nous n’avons pas d’autre mot pour les attirer à la connaissance de Dieu que Père Tupane[54] ».



San Bartolome, par Guaman Poma de Ayala

Monan est « ce qui surpasse la terre », écrit André Thévet en parlant des Tupi de la baie de Guanabara. Ils lui attribuent « les

mêmes perfections que nous faisons à Dieu ». Mais les Tupi s'adonnèrent à la jouissance et commencèrent à mépriser le dieu. Alors Monan se retira et fit tomber le feu du ciel qui consuma tout. Il n'épargna qu'un seul homme, qui monta au ciel. Une fois là-haut, il s'adressa au dieu en pleurant : de quoi lui servirait-il de vivre tout seul dans une telle solitude ? Monan entendit ses lamentations et fit tomber une pluie abondante qui forma une grande étendue d'eau, *paranan* (le fleuve Paraná). Puis, il donna à l'homme une femme pour qu'il ne fut pas seul (on reconnaît le récit biblique). Celle-ci engendra un fils, un grand prophète appelé Maïra-Monan, à cause des merveilles qu'il créait, et les Indiens l'appelèrent Maïra et le vénérèrent. Vers la même époque, le Conseil des Indes fut informé par une lettre provenant d'un prêtre d'Asunción du Paraguay que les Indiens s'étaient soulevés et suivaient un enfant qui se disait fils de Dieu. Avec cette « invention », note le document, « ils reprennent leurs chants anciens, comme des fous, nuit et jour, car ils ne font que chanter et danser jusqu'à tomber épuisés »[55].

En 1629, à Bogotá, qui est à l'époque une petite bourgade, les jésuites emboîtent le pas de leurs prédécesseurs et affirment avoir appris qu'un saint homme blanc et blond prêche parmi les indigènes, leur montrant la voie du salut. Il se déplace en chameau, un animal que les Indiens décrivent avec des gestes. Il leur apprend à baptiser les nouveau-nés. Comme ce fut le cas de Viracocha au Pérou, sur le passage de ce prophète les montagnes s'aplatissent et des chemins se forment. Il meurt dans la province de Sogamoxo, une terre infestée de chamanes, où il est enterré avec son chameau. Certaines personnes instruites suggèrent que cet homme était l'apôtre saint Jacques. Après sa mort, une femme très vieille, la déesse Baque, était arrivée. Le jésuite la décrit comme « une autre Junon », car elle était la mère de tous les dieux. Elle essaya de défaire ce que le saint homme avait construit. Un de ses enfants, Bochica, est le héros civilisateur des Muiscas[56].

Il semble que le choc du christianisme fut incontestable, du moins dans les régions sillonnées par les missionnaires. La résurrection, la promesse de son retour et la vengeance ultime (contre les mauvais

qui l'ont persécuté et tué) est un thème très fort qui s'insinue dans les récits anciens. Les femmes aussi furent gagnées par la fièvre messianique. Au Pérou (Oropesa), les jésuites rapportent qu'une vieille Indienne trompait les Indiens, leur faisant croire qu'elle était morte trois fois pour le genre humain[57]. La croyance millénariste était surtout le fait des franciscains et des hiéronymites. Le récit des trois âges, qui met en scène une temporalité liée à la Trinité, s'enracine dans le mysticisme apocalyptique de Joachim de Flore. Cet abbé cistercien né en Calabre avait annoncé l'avènement d'un troisième âge, celui du Saint Esprit, un âge spirituel incarné par les moines. Le joachimisme fut repris par les ordres mendiants, notamment les Franciscains. Ce sont eux qui diffusèrent le récit des trois âges, élaboré dans la péninsule Ibérique au XVe siècle : l'âge du Dieu-Père, l'âge du Dieu-Fils et l'âge du Dieu-Saint Esprit.

En 1973, je recueillis à Pindilig (Équateur) une version autochtone. Elle dit en substance ceci : au temps du Dieu-père, les pierres, les plantes et les animaux savaient parler et participaient d'une nature commune. Quand on coupait du bois, celui-ci se mettait à saigner, et les animaux pleuraient comme des humains. Le territoire était traversé par une rivière qui charriait des oranges et des bananes d'or. C'était l'époque des Gentils, des Incas-Jivaros (sauvages), capables de déplacer les pierres et les rochers à coups de fouet. Quand les Espagnols arrivèrent dans ces contrées, les Gentils, sur les conseils du Dieu-Père (ou, selon d'autres versions, d'Atahualpa), prirent la décision de s'enterrer vivants avec tous leurs biens et d'attendre le départ des envahisseurs pour sortir de leur cachette. Ils crurent naïvement qu'ils pourraient ressusciter au bout de trois jours, dès que le danger serait écarté, mais ils restèrent ensevelis pour l'éternité. Le siècle de Dieu-Père s'acheva par une inondation terrible. Quand les eaux se retirèrent, elles laissèrent les fleuves et les rivières que l'on voit aujourd'hui.

Le « siècle » de Dieu-Fils fut aussi celui d'Adam et Ève. Quand Dieu-Fils arriva sur terre, le monde sombra dans un silence absolu ; les pierres s'immobilisèrent à l'endroit où elles se trouvent aujourd'hui, les animaux se turent définitivement et toute trace de vie disparut. Le

troisième « siècle » est celui de Dieu-Saint Esprit, celui de la décadence des mœurs, de la « pourriture ». Un autre cataclysme devra mettre fin à cette époque (le déluge de feu).

Le récit des trois âges est très répandu en Équateur, où les franciscains jouèrent un rôle important dans la conversion et l'éducation des princes, notamment les fils de l'Inca Atahualpa. Selon d'autres versions, au terme du troisième âge les hommes n'auront plus besoin de travailler la terre ni de manger[58]. Dans d'autres cas, la dimension millénariste chrétienne s'« incanise » comme dans le mythe d'Inkarri, ou bien ce sont les jeunes générations qui prennent les choses en main pour s'affranchir des pesanteurs anciennes[59]. En revanche, dans la Nouvelle-France, là où Pierre Maillard avait transcrit le message de l'abbé Fleury en pictogrammes pour en faciliter la lecture aux Micmac, les missionnaires encouragèrent la pensée millénariste en comparant les autochtones au peuple élu d'Israël[60].

Une de ces figures « naturalisées » en Amérique est celle de l'Antéchrist, souvent sous la forme populaire d'*anticristo*. Cet imposteur, annoncé dans l'Apocalypse de saint Jean, viendrait établir une religion contraire à celle du Christ, juste avant le Jugement final. Ce personnage est longuement mentionné dans les *Livres de Chumayel* (Xiu) ainsi que dans ceux de *Tizimin* (Itzá). Bien évidemment, l'Antéchrist n'a de sens que par rapport au calendrier. Nous sommes chez les Mayas qui n'ont jamais cessé de jongler avec les cycles. Forts de leur alliance avec Alvarado, les Xius font de la ville de Mérida, récemment fondée, le siège temporaire du cycle du *katun* qui commence exactement le 11-Ahau 1539 selon le calendrier julien et 11.16.0.0.0 selon le Compte Long. Ce qui est pour nous 1539 était précédé par les années 790, 1047, 1303, selon le vieux calendrier de Tikal de l'époque classique, que les *batab* connaissaient bien, puisqu'ils n'avaient pas perdu encore la connaissance des glyphes antiques. Dans cette temporalité récurrente qui donne le vertige, le 11-Ahau coïncide donc aussi avec l'arrivée des étrangers toltèques et le retour des Itzás à Chichén Itzá, survenu près de 500 ans avant :

> Dans ce temps-là il y avait des *putun* [chontales de l'ouest], les arbres avaient faim, les rochers avaient faim, la famine destructrice [se répandit], ce fut le *katun* du Seigneur 11-Ahau, le début du compte, parce que ce fut le *katun* de la venue des étrangers, venus de l'Est, là où la chrétienté acheva sa parole. Mérida née du Ciel fut le siège du *katun* […] ce fut le début de notre misère […] le début des batailles avec des armes de feu, le début des exactions, de l'esclavage, des dettes […] de « l'Antichrist » sur terre, des Lions terrestres, du renard des villages, qui sucent le sang des pauvres paysans. Mais un jour viendra où leurs larmes parviendront jusqu'à Dieu et la justice de notre Seigneur Dieu descendra partout dans le monde[61].

La chute d'Ichcaansihó, le nom maya de Mérida, eut lieu à la saint Barnabé, en 1541. Le saint avait prêché la nécessité de tuer les hérétiques de Constantinople (appelée par les Mayas Cartabona) et les Xius, qui avaient adopté la nouvelle religion, réunirent, en tant qu'hérétiques, les lointains orthodoxes byzantins avec les Itzás récalcitrants. Nous sommes là dans cette hétérogénéité des origines dénoncée par le courant des *colonial studies*. Sauf que, dans la perspective des Mayas, ce sont les chiffres qui parlent et nul n'oserait contester leur légitimité[62]. Pour eux, et cela est vrai pour leurs rivaux Itzás, on ne peut pas comprendre l'événement sans le miroir du passé.

Dans les premiers temps, l'arrivée des moines suscita des réactions hostiles. En 1565, à Valladolid et à Tizimin, un prêtre *chilam* et un *batab* parcoururent la campagne pour prêcher le retour à la « véritable divinité », Hunab Ku. À Campeche, les autorités mayas essayèrent de mobiliser la paysannerie contre les étrangers. Mais dans l'ensemble, la population accepta les étrangers. Il est intéressant de noter qu'en 1587 un contestataire voit en Hunab Ku le Saint Esprit[63].

La société christianisée des *balams*

Du côté des chrétiens, les discussions théologiques et les questions relatives au dogme, sont appuyées par des transformations sociales d'une grande importance. La création de paroisses débute au Mexique en 1520 et prend forme en 1540. Elle est suivie par le regroupement en villages des groupes dispersés et une distribution de la terre. Ces regroupements étaient rendus nécessaires pour deux raisons : la diminution démographique due aux épidémies et aux guerres ainsi que la gestion des familles indigènes éparpillées dans des régions de difficile accès. La restructuration de l'espace était indispensable à l'évangélisation et à l'organisation du tribut. Des modifications furent apportées au gouvernement des communautés. Les anciens seigneurs, désignés désormais par le terme générique de caciques, d'origine antillaise, gardèrent leurs privilèges, même si des contestations interminables, menées par des lignées rivales qui revendiquaient leur légitimité, grossirent les dossiers des tribunaux pendant toute l'époque coloniale. Sans entrer dans le cœur de ces procès, qu'il suffise de dire que les autorités traditionnelles, légitimes ou non, anciennes ou relativement nouvelles, furent « doublées » par un conseil municipal, un *cabildo*, chargé de la distribution équitable des terres collectives de chaque communauté. Ce conseil municipal jouera un rôle déterminant dans le déclenchement de la guerre dite « des castas » qui embrasera le Yucatán au XIXe siècle.

Les Mayas nous serviront aussi d'exemple pour comprendre l'importance des confréries religieuses dans la restructuration du monde indigène. Ces corporations religieuses, typiques de la péninsule Ibérique, ont essaimé dans tout le continent hispanique et portugais. Elles sont dédiées au culte d'un saint ou d'une Vierge, organisées hiérarchiquement et ont pour obligation d'entretenir les autels, de contribuer aux messes et de défiler dans la ville avec leurs étendards, les images, les musiques et toute la pompe requise. Les confréries disposent de terres, qui sont une des sources de leur puissance, et de dons. En principe, ces organisations dépendent de la hiérarchie cléricale. Cependant, dans beaucoup de régions, l'isolement et le manque récurrent de prêtres espagnols ouvrent un espace politique aux élites indigènes. C'est le cas du Yucatán, « le

pays ordonné, le pays de la *ceiba* », divisé en dix-huit provinces au moment de la Conquête.

L'enseignement de la doctrine dans cette contrée peuplée de dieux qui étaient aussi des arbres, des animaux, des puits et des chiffres s'enchaînant depuis des temps surgis après le Déluge était un impératif majeur. Les religieux devaient se servir d'interprètes avant de pouvoir connaître les subtilités de langues difficiles. Ils les recrutèrent parmi les jeunes membres des élites, qui eurent le rôle d'enseigner le catéchisme aux païens. Diego de Landa avait averti l'Église que l'évangélisation du Yucatán dépendait de ces intermédiaires. Ils furent appelés *maestros cantores* ou *maestros de capilla* (maîtres chanteurs, maîtres de chapelle). En effet, l'enseignement du chant et la formation des chœurs étaient indispensables aux rites des offices.

Dans l'ancienne société, où le politique et le religieux étaient intimement mêlés, le *batab* était un des « principaux » qui assurait le support matériel du culte (nourriture, copal, maïs, et l'hydromel fermenté ou balche). L'*ahkin* était celui qui entrait en contact direct avec le dieu (sacrifices, offrandes et autres rites). Au XVIe siècle, des *ahkin* convertis au christianisme (des Xius notamment, auxquels d'autres lignages se joignirent) devinrent des *maestros cantores*. Le *maestro cantor* était le patron de la confrérie qui avait la charge des messes et des festivités, et souvent son pouvoir était partagé avec celui du gouverneur local, le *batab*, qui gérait les affaires courantes de la communauté.

Outre ces deux charges souvent détenues par une même personne, il fallait encore un écrivain pour rédiger les actes de naissance, de mariage et de décès. Les élites mayas, formées à l'écriture des glyphes, apprirent très vite l'alphabet qu'elles utilisèrent pour transcrire les répertoires anciens contenus dans les Livres sacrés. Ces lettrés furent appelés *ladinos*, un terme espagnol appliqué au langage des juifs de la Péninsule qui parlaient le « latino », c'est-à-dire le castillan, et l'hébreu. Or ces interprètes capables de s'exprimer dans deux ou plusieurs langues étaient

inquiétants. Le mot « ladino » signifie aussi jusqu'à aujourd'hui « rusé », « personne duplice ».

L'organisation des fêtes des saints donnait lieu à un déploiement très dispendieux de nourritures qui renforçait le prestige des élites. Les banquets, d'où étaient exclus les paysans à cause de leur pauvreté, étaient des moments d'ivresse et de dons et de contre-dons où ces richesses étaient étalées et détruites, comme dans les festins donnés par les *pochtecas*. Les *batabs*, prêtres et organisateurs, trouvaient leur compte dans la nouvelle religion. L'Église se plaignait régulièrement de ces banquets, du gaspillage et des soûleries, mais elle avait besoin de ces intermédiaires. Il n'y avait pas d'incompréhension entre les deux mondes, comme plusieurs spécialistes l'ont souligné. Chacun tirait son épingle du jeu dans cette région périphérique de la Nouvelle-Espagne livrée à la sagacité des Mayas, les plus nombreux, et aux incursions des pirates et corsaires de la Caraïbe. Les *maestros de capilla* ne faisaient pas semblant. Ils avaient acquis une réelle compétence musicale, tout en veillant à leurs affaires.

Chapitre 8

Combats chamaniques et joutes théâtrales

Repartir de zéro, reprendre en main une évangélisation bâclée par ses prédécesseurs, tel est le programme de la Compagnie de Jésus, fer de lance de la Contre-Réforme. Cet ordre religieux, militaire dans son organisation interne et sa discipline, mais aussi moderne et pragmatique, s'érige en défenseur de la foi, contre les erreurs des curés séculiers et le laxisme des moines, qui avaient brouillé les frontières entre le monde chrétien et les idolâtries, avec leur goût pour les analogies, les superpositions, les rapprochements historiques et théologiques. Les pères menèrent sans répit, au nom de l'humanité perdue, une guerre sans merci contre Satan. Leurs armes furent l'éducation, l'assistance aux démunis et l'esthétique artistique conçue comme une source d'identifications. Leur méthode : l'adaptation au terrain.

La Province jésuite du Pérou est inaugurée en 1568. Par la suite, de nombreuses expéditions se succèdent, dont la plus importante est celle menée en 1604 par Diego de Torres Bollo et Pablo José de Arriaga, un théoricien de « l'extirpation des idolâtries du Pérou ». Cette date coïncide avec les expéditions organisées par la Compagnie dans la Nouvelle-Espagne et les Philippines. Quarante-cinq pères sont destinés au Pérou, contre dix-sept pour le Mexique et six seulement pour l'archipel asiatique : c'est dire l'importance de l'ancien empire des Incas auprès des jésuites[1].

Dès le début, les religieux se heurtent à la « duplicité » des néophytes :

> Pour s'adonner aux idolâtries, ils font preuve d'une grande sagacité. Pour dissimuler leurs fêtes, ils les célèbrent aux mêmes dates que les principales de l'Église, de sorte qu'ils semblent les

accompagner avec leurs danses, mais au lieu de rendre hommage aux saints ils honorent leurs faux dieux[2].

Cette dissimulation ne relevait pas nécessairement de l'hypocrisie. L'incorporation d'éléments étrangers caractérise l'histoire des peuples originels. Ce qui est nouveau est le système duel et étanche construit par les jésuites. D'un côté le Bien, dont ils sont porteurs au nom de Dieu, face au Mal, incarné par Satan et le paganisme. Cette dualité est étrangère à la pensée indigène. L'existence du diable, une réalité incontestable pour les pères, entraîne une redistribution statutaire, et ceux que nous avons appelés chamanes, deviennent dans le nouveau contexte des sorciers. Dans le monde ancien, leur intervention se devait d'être efficace pour ceux qui la sollicitaient. Désormais, ces intermédiaires entre les hommes et les esprits sont des agents maléfiques contraires à la bonté divine.

Les événements auxquels les religieux et les indigènes seront confrontés ont pour toile de fond la pandémie qui décime les peuples autochtones. Ce point est important car le mal qui se répand partout est nécessairement interprété par les indigènes qui en sont les principales victimes, comme s'il s'agissait d'une agression délibérée émanant d'une volonté supérieure. Rien, à cette époque, ne permet de considérer les faits comme la conséquence d'agressions microbiennes inconnues jusque-là dans les Amériques. Il faudra pour cela attendre au moins la fin du XIXe siècle. Les religieux, davantage que les hommes armés, parce qu'ils sont les médiateurs entre les hommes et les puissances divines, se trouvent donc en première ligne dans la gestion des maux et des infortunes.

Dans le monde ancien, le peuple vaincu à l'issue d'un affrontement succombait sous l'impact de forces sacrées supérieures qui protégeaient le vainqueur. L'anéantissement des dieux tutélaires ou des *huacas* de l'ennemi suivait toute victoire. Moctezuma lui-même reconnut que son *nahualli* n'avait pas été assez puissant face à celui de Cortés, et accepta sa défaite. Les indigènes essayèrent de capter l'efficacité symbolique des chrétiens pour la retourner ensuite contre eux, renforcés dans l'idée qu'il leur fallait utiliser les armes de l'adversaire justement parce qu'elles étaient plus puissantes que les

leurs. Les moyens pour y parvenir furent nécessairement puisés dans l'arsenal « ennemi » : mimétisme des gestes, capture et destruction des vêtements espagnols et des croix, recrudescence du nombre de spécialistes de la gestion des corps souffrants et de la médiation avec les esprits, incorporation des promesses chrétiennes de résurrection et du millénarisme, pour ne citer que quelques enjeux nouveaux du « pouvoir ». Inversant la volonté des jésuites de terrasser le diable et son cortège de démons, la destruction de l'adversaire fut un des objectifs de ceux qui se rebellèrent contre les missionnaires. Bien entendu, la présence des religieux n'est qu'une partie d'une situation bien plus complexe qui englobe la question des terres, la dépossession et le refus d'exécuter des corvées, notamment celles liées à l'exploitation des mines.

Du côté des missionnaires jésuites, la même logique s'impose : il faut continuer le travail thérapeutique entrepris avant eux par les ordres monastiques, en se substituant aux chamanes, de plus en plus nombreux avec l'abdication des seigneurs, passés majoritairement dans le camp des chrétiens, afin de conserver leurs privilèges statutaires. Les gestes thérapeutiques reposaient sur le charisme et le mystère. Mais il fallait aller au-delà. Dans la suite du réenchantement du monde, entrepris surtout par les franciscains comme Motolinia, les jésuites développèrent la musique et les spectacles de la société baroque, dans le dessein explicite d'incorporer les indigènes au monde colonial. Cette opération fut largement réussie. Enfin, on ne peut pas ignorer la voie charitable qui fait des missionnaires de terrain des « médecins sans frontières » d'un autre âge.

Les enjeux thérapeutiques

Dans un de ses premiers textes, Serge Gruzinski retrace l'histoire de Juan Bautista de Moya, apôtre du Michoacán et du Guerrero, où il arrive en 1553[3]. Alors qu'il se rend dans un hameau isolé pour administrer les derniers sacrements à un Indien à la dernière extrémité, Moya n'hésite pas à traverser une rivière (un affluent du rio

Balsas), juché sur le dos d'un caïman. Ce prodige lui vaudra d'être pris pour un être surnaturel, puisque ce saurien, comme on le sait, était un animal sacré depuis des temps immémoriaux. Un chroniqueur de l'ordre, sans doute un ancien du Pérou, comparera Moya à Viracocha.

Les jésuites suivaient l'exemple des franciscains, qui étaient aussi des thaumaturges. Gerónimo de Pedraza, par exemple, guérit un chef de guerre en plaçant dans la blessure un médaillon en cuivre avec les images de la Vierge Marie et de saint François, compressant le tout avec une cordelette. La médaille s'enfonça dans la plaie, resta collée sur la pointe de la flèche, et, dès que la cordelette fut coupée, les deux objets furent expulsés avec le pus[4]. Ce ne sont pas les seuls miracles. Comme les chamanes, qui ont leurs herbes et leurs pierres, les frères possèdent des objets sacrés, comme la croix et les médailles.

Les jésuites adaptent leur stratégie à leur adversaire. Dans le berceau du paganisme qu'est pour eux l'Amérique, il n'est pas question de se lancer dans des discussions métaphysiques et mathématiques, comme le faisaient à la même époque leurs compagnons au Japon ou en Chine, où ils avaient exposé devant des mandarins sceptiques le système copernicien. « À Rome, fais ce que font les Romains », dit le proverbe, et en pays de chamanes il faut adopter leur profil et surenchérir sur les cures miraculeuses qui ont si bien réussi au conquistador Cabeza de Vaca, lors de sa traversée de la Floride et du Texas.

Or devenir guérisseur n'est pas sans danger, car celui qui peut redonner la vie peut également l'ôter. Au Brésil, dès 1549, les jésuites sont perçus comme des sorciers qui transmettent des maladies[5]. Les Tupis constataient que tous ceux qui avaient été baptisés étaient pris de maux de ventre, développaient des apostèmes et grelottaient de fièvre dans la fournaise tropicale. Dans ce contexte général de suspicion, José de Anchieta dut à son charisme personnel le succès de ses cures. D'une manière générale, ces hommes sans femme étaient inquiétants pour les autochtones, inscrits dans des règles complexes qui déterminaient la filiation et les

alliances matrimoniales. D’autre part, les jésuites donnaient une image étrange des Espagnols, par leur austérité et par l’exacerbation des sens au cours de leur prêche, où ils incitaient les Indiens à pousser des gémissements et à pleurer. Dès le milieu du XVIIe siècle, la rigueur corporelle qu’ils s’infligeaient, les flagellations, les jeûnes, rappelaient aux indigènes les souffrances et les transes chamaniques.

Chez les Tupi, les *pajés* communiquaient avec les esprits par leurs chants, scandés par le son des maracas. Cette relation étroite entre le monde surnaturel et la musique ne pouvait pas échapper à la sagacité des pères. Juan Azpilcueta Navarro fut le premier à enseigner aux indigènes des chants chrétiens traduits dans leur langue. Les Tupi reprenaient donc le dialogue avec l’au-delà, mais en utilisant une sonorité différente, qui ne leur déplut pas. En 1553, Nóbrega décida de pénétrer dans les contrées de l’intérieur du Brésil avec une compagnie de musiciens et de chanteurs, contre l’avis du gouverneur portugais et de l’évêque de Salvador, qui voyaient dans cette méthode une incitation au cannibalisme. En effet, les pères avaient conservé les rythmes musicaux des rituels anthropophagiques, en changeant seulement le contenu des paroles. Ils imitèrent aussi la gestuelle des *pajés* afin de se substituer à eux et saper leur autorité. Dissocier, séparer une catégorie d’objets de l’ensemble qui les rendait significatifs fut une tactique payante, notamment dans les réductions du Paraguay[6]. Les Guaranis constituèrent les meilleurs musiciens parmi tous les peuples indigènes regroupés dans l’État jésuitique. Les pères n’extirpèrent pas le *guahú*, chanté par les femmes accompagnées au tambour et à la flûte. Sur la frise de la réduction de la Santísima Trinidad du Paraguay, on voit une série d’anges qui tiennent à la main des maracas[7].

Au Canada, sous un tout autre climat et plusieurs décennies plus tard, les Hurons voient dans les jésuites des sorciers puissants qui, à la faveur de la nuit, se transforment en animaux et répandent des maladies. On soupçonne les « Longs Manteaux noirs » de cacher des charmes et des objets de pouvoir dans leur demeure. On les accuse

même d’avoir rapporté de France un cadavre pour les infecter par le truchement de l’hostie. Porter sur sa poitrine une image du Christ ou une croix est un geste mortifère, affirment les chamanes. Quelquefois, entre les uns et les autres, un débat théologique s’instaure. C’est ce qui se passa au cours de l’hiver canadien de 1633[8]. Le père Le Jeune, rattaché à la longue maison du vénérable chamane Carigonan, passait ses journées à chasser des souris – le mets préféré des Hurons. Mais, la nuit venant, les deux hommes, enfermés dans une pièce enfumée, débattaient de choses sérieuses. Le Jeune voulut savoir si Carigonan croyait en l’immortalité de l’âme. « Toutes les âmes s’acheminent en direction d’un grand village, au-delà des marches occidentales du monde », répondit le chamane. Le jésuite trouva la réponse ridicule, alors qu’elle était parfaitement cohérente avec le mouvement de la course solaire. Carigonan lui expliqua que toutes les contrées étaient connectées et que cette croyance était préférable à celle des chrétiens, qui prétendaient que les âmes flottaient dans l’air sans but précis. Excédé par l’opiniâtreté du religieux, le chamane s’écria : « Tais-toi ! Tu demandes des choses que tu ne connais pas toi-même ; si moi j’étais allé dans ton pays, c’est toi que j’aurais interrogé. »

Le commentaire du chamane huron rejoint une idée commune aux peuples natifs des Amériques : les croyances sont enracinées dans une terre et dans un peuple, et ne sont pas universelles, c’est pourquoi les étrangers ne peuvent pas imposer les leurs, qui sont liées à leur nature, aux étoiles qui parsèment le firmament et à leur histoire. Car le territoire dans lequel une nation est inscrite n’est pas simplement une zone géographique mais le résultat des pérégrinations du héros civilisateur.

Rivalités chamaniques en pays chibcha

Parmi les tribus de langue chibcha qui peuplaient la Colombie actuelle, les Muiscas des vallées andines de Bogotá, Tunja et Sogamoxo étaient les plus puissantes. Comme tous les autres peuples de la région, ces chefferies jouaient un rôle important dans

les réseaux d’échanges en raison de l’excellence de leur orfèvrerie. Par certains aspects, comme l’embaumement des cadavres des seigneurs et la pratique de l’agriculture intensive, les Muiscas de Bogotá étaient proches des Incas. En revanche, par le dynamisme de leurs marchands et la forte pratique du chamanisme, ils appartenaient plutôt à la Mésoamérique. Ce sont eux, on s’en souvient, qui avaient introduit par l’isthme de Panama leurs merveilleux objets en or dont l’éclat était plus puissant que celui des jades. En vérité, ce métal merveilleux sera une malédiction pour les Chibchas, dès les premières expéditions des conquistadores. Ceux-ci se livreront au pillage systématique des pièces en or, d’autant plus facilement que toute la région est excentrée par rapport aux structures juridiques coloniales mises en place à Mexico, La Havane, Quito et Lima.

C’est donc dans le nouveau royaume de la Nouvelle-Grenade, dans les marges septentrionales du vice-royaume du Pérou, que la Compagnie de Jésus s’attaque aux idolâtries indigènes avec acharnement et astuce. L’enjeu est important puisque ces peuples sont riches en métaux et en émeraudes et que l’Eldorado se trouve en principe sur leur territoire, autour du lac de Guatavita, près de Santa Fé de Bogotá. Mais au préalable, la Compagnie doit s’attaquer à de véritables « confédérations » de chamanes. Dans ce but, le père Alonso de Medrano débarque en 1598 à Cartagena et part avec quelques religieux à Santa Fé de Bogotá pour entreprendre sa mission d’extirpateur des idolâtries.

Très vite, le père Medrano est mis à l’épreuve par les chamanes. « Si tout ce que tu dis est vrai, lui crie l’un d’eux, entre dans ce brasier et tu ne brûleras pas. » Le jésuite accepte le défi et s’exécute. Il y va de la crédibilité des missionnaires et de l’Église. C’est alors que le miracle se produit et il est épargné par les flammes. En 1536 et au Mexique, l’augustin Antonio de Roa avait réalisé un exploit similaire avec l’aide de Dieu[9].

Cette épreuve redoutable est ressentie par les chamanes comme une démonstration indéniable de puissance et de protection sacrées, et ils se résignent à ouvrir la voie aux missionnaires. Tenus par les jésuites pour des « dogmatiseurs », les chamanes vont alors se livrer

à des combats d'arrière-garde afin de contraindre leurs esprits auxiliaires à les seconder. Tandis que la traque aux objets d'or se généralise, les pères vont adopter les techniques chamaniques pour imposer leur suprématie. La voix, par exemple, avec sa sonorité, son *vibrato* et ses effets divers, telle qu'elle se donne à entendre dans les sermons, produit sur l'assistance « effroi et étonnement ». Elle concurrence celle des *mohanes* (nom local des chamanes) qui était « délicate et efféminée » – effectivement, les voix des esprits par le truchement des chamanes andins sont fluettes et sifflantes[10]. Le verbe des jésuites résonne donc dans un registre qui n'est pas celui de la conversation directe, mais plutôt de l'incantation, dans une tonalité grave. L'agressivité sonore du prêche, avec ses allitérations et sa cadence, désarçonne les Indiens qui s'avouent « vaincus » par la prédication, d'autant plus que les jésuites, contrairement à leurs prédécesseurs, ont réussi le tour de force d'apprendre le chibcha et s'adressent à eux dans leur langue[11].

En prenant au chamane la force de la parole, le jésuite lui ravit aussi ses dons de visionnaire et de thaumaturge. La rivalité entre les deux spécialistes de la guérison et des visions apparaît clairement à Usaquen, où un *xeque* (chef) parcourt les hameaux en imitant l'office du prêcheur apostolique, visitant les malades et proclamant, après avoir mâché du tabac et de la coca, que ces malheurs sont survenus parce que les gens ont délaissé les sanctuaires anciens[12]. À Usaquen, les habitants sont eux aussi « terrassés » par le sermon d'un père qui compare leurs dieux redoutables à des souris, parce que, comme ces bestioles, ils aiment se terrer dans des trous, des cavernes ou des broussailles.

D'autre part, les pères de la Compagnie sont les seuls à s'occuper des malades, à les laver et à leur procurer quelque réconfort, car leurs parents s'en éloignent, atterrés par la propagation des maladies. Cette charité est payante. Elle fait partie des épreuves que les missionnaires doivent subir et qui sont le pendant chrétien de celles des jeunes initiés aux savoirs chamaniques, reclus pendant des mois, voire des années, dans des conditions pénibles. Ignace, le fondateur de l'Ordre, ne s'est-il pas infligé des mortifications

surhumaines dans la grotte de Manresa (Catalogne), entre 1522 et 1523 ? Les jésuites utiliseront d'ailleurs des échantillons de la terre de cette caverne, expédiés par bateau à Cartagena, pour leurs guérisons magiques. C'est dans cet antre, l'équivalent de la hutte matricielle des initiés complètement plongée dans l'obscurité, qu'Ignace reçut illuminations, révélations et visions[13]. On sait la place de ces grottes dans la pensée symbolique des indigènes américains. Chimizapagua, un héros civilisateur muisca, se recueillait la nuit dans un trou entre des rochers.

Les visions catholiques visent à remplacer celles des *mohanes.* Dans leur délire, les malades voient le ciel et l'enfer. Sous quelle forme précise ? Nous n'avons que le truchement du « médecin » céleste, qui transforme des récits individuels en *doxa*. Nous savons fort peu de choses sur les hallucinations des Muiscas en dehors de quelques références à des visions zoomorphes, où le singe et le perroquet dominent. Pour les pères, ces représentations sont grotesques et témoignent de la laideur du modèle qui les a inspirées. Les visions catholiques, en revanche, sont peintes dans les églises dont les autels dorés, de très belle facture, diffusent un éclat qui éclipse celui des *tunjos* en or chibchas. Les tableaux *dal vero*, c'est-à-dire peints dans un style naturaliste, comme les sources le signalent, donnent forme aux rêves indigènes. Un Indien voit en songe trois fournaises, qui sont les bouches de l'enfer. Ce cauchemar l'incite à se convertir. Un autre déclare que le diable lui est apparu « à la façon de celui qui est peint dans les églises ». D'une manière générale, le voyage aux enfers qui se produit dans le rêve, et la vue des suppliciés qui s'y trouvent, tels que la peinture les montre, sont des expériences courantes[14]. Ces visions ne sont pas sans malentendus : une femme agonisante voit Notre Dame du Rosaire et son enfant assis sur des chaises d'or. En fait, il s'agit de la déesse Bachué et de son fils, entourés par un halo lumineux. Nous sommes là dans un bouleversement profond de l'« iconographie » de l'ancien monde.

La réputation « chamanique » des jésuites se répand dans toute la région, et petit à petit les indigènes s'inclinent devant leur suprématie.

Un jour, une femme apporta une « abominable idole » en coton qu'elle déposa devant la porte de la maison des religieux. Les pères sortirent ce « paquet » le dimanche suivant et le placèrent au milieu de la place. La prédication violente et insistante contre cette idole remplit l'assistance d'effroi. Les plus jeunes, qui avaient suivi la catéchèse, « foulèrent l'idole, la couvrirent de crachats et de boue et finalement la brûlèrent, devant une assistance atterrée »[15]. Ce n'était pas la première fois que l'on utilisait le bras séculier des enfants et des adolescents éduqués par des moines et des prêtres, qui formèrent une nouvelle génération prête à faire table rase du passé, comme cela se produira au xxe siècle en Europe et en Asie.

Lors de la construction d'un grand *bohío* (une hutte circulaire), on invita le père qui séjournait à Caxica, à cinq lieues de Bogotá, à partager des libations avec tous les participants. Le prêtre acquiesça. Mais il trouva que l'assistance était trop nombreuse pour être honnête. Il découvrit alors que ce *bohio* était l'atelier d'un orfèvre, lequel s'apprêtait à fondre des morceaux d'or pour modeler des figurines – des idoles pour le religieux. Ce « mauvais orfèvre » fut donc mis en prison et on lui confisqua ses outils. Cet épisode déclencha une chasse aux *tunjos* en or et en *tumbaga*, et aux figurines en pierre, bois ou coquillages. La traque fut exhaustive et on recueillit quelque 24 000 pièces. Il s'agissait d'offrandes qui accompagnaient les sacrifices d'enfants « étrangers » à la communauté, probablement des captifs ou des esclaves, célébrés dans le temple de Fontibon, très fréquenté par les marchands[16]. Les objets en or furent fondus et le feu purificateur effaça à jamais la sacralité dont ils avaient été investis par les artisans. Les insignes et les ornements en plumes furent déchirés, piétinés et défaits.

Quand ils partaient en mission, les jésuites emportaient des cadeaux dont les Indiens étaient friands : des rosaires, des images pieuses, des croix, des rubans *nóminas*, des couteaux, des ciseaux, des hameçons, des aiguilles, des peignes et autres choses de même type qui « pourraient, dans chaque pays, les mener à servir notre Créateur ». Contrairement à leur coréligionnaire français installé chez les Hurons, les pères de la Nouvelle-Grenade n'hésitaient pas à

évoquer de mystérieuses connexions avec des espaces très distants comme l'Inde, où la Compagnie avait ouvert un collège à Goa. Là-bas, les jésuites avaient réduit en pièces 40 000 statues hindoues en les traînant sur le sol. Chacune d'elles était servie par une « multitude de démons », lesquels, ivres de rage, avaient trouvé refuge dans les Indes occidentales, notamment en pays muisca[17].

Les jésuites prennent au sérieux les forces qui agissent contre la croix et le dogme chrétien. Elles ne peuvent provenir que de Satan, qui a aussi de multiples facettes et physionomies. Ils sont convaincus de son existence, ce qui explique leur détermination[18]. Les indigènes à leur tour sont assaillis de doutes, qu'ils commencent à interpréter selon les critères des pères. Les échanges de paroles se font ouvertement. Le cacique de Fontibon est devenu un très bon chrétien, probablement pour mettre les jésuites de son côté et contrer un rival. Après son élection, on lui offre un beau présent, conformément à la tradition. En voyant arriver ses serviteurs chargés d'objets précieux, le cacique s'adresse à l'assistance et déclare que les cérémonies anciennes n'ont plus de place dans son cœur. Il renvoie donc les cadeaux, ce qui est une transgression des lois de la réciprocité qui impliquent que « recevoir » un don est une obligation. Le père fut ému par cette scène, alors les chefs lui remirent un bel objet en or en forme d'arc-en-ciel. Ce fut une erreur. Alerté par ce bijou, le religieux, à force d'insistance, découvrit d'autres sanctuaires où il trouva quatre idoles ornées d'émeraudes. Les Indiens se sentirent défaillir. Heureusement, le père n'était pas parvenu à trouver la caverne des idoles, sur le sommet d'une montagne, car un terrible orage l'obligea à descendre[19]. Ce n'était que partie remise, et la traque se poursuivit le lendemain, rapportant un butin de quatre-vingts idoles en or : des caïmans, des jaguars et des serpents, ainsi que des perles d'émeraudes.

Il semble que Caxica ait été le premier endroit où la musique occidentale fut introduite dans le nouveau royaume. Cet art occupe une place prépondérante dans la conversion des Indiens et passe par l'éducation des enfants. Les indigènes découvrent les motets solennels des offices, la musique trépidante des chalumeaux, festive

et profane, et un genre normatif appelé *saeta*, que l'on retrouve aujourd'hui encore en Andalousie, lors de la Semaine Sainte, qui fut à ses origines un chant entonné par le *muezzin* dans l'Espagne musulmane et déclenchait une sorte de transe religieuse. Dans les rues glacées de Bogotá, la *saeta* est chantée la nuit pour rappeler aux pécheurs que la vie est brève. « Saeta » veut dire fléchette, et là encore des échos du monde archaïque des chasseurs se font entendre[20]. Les pères organisent aussi des cavalcades festives et des représentations théâtrales, où les allégories sont de rigueur. Un enfant indien représentant un ange avec des ailes, monte sur scène et terrasse l'Ivrognerie ; un autre fait de même avec l'Impudence, un troisième détruit l'Idolâtrie. Et pour couronner le tout, un garçon de dix ans, vêtu d'une soutane et coiffé d'un bonnet ecclésiastique, prêche successivement en latin, castillan, grec, italien, muisca, quechua, valencien et portugais « avec une si belle prononciation qu'on aurait dit qu'il avait le don des langues »[21].

« Voir, savoir et pouvoir » constituent les mots clés de toute démarche chamanique. La vue et la connaissance appartiennent à l'expérience personnelle du néophyte, configurées désormais par le catholicisme militant et esthétisant des jésuites. Mais ces attributs sont dissociés du pouvoir, qui est du côté des missionnaires. C'est par la maîtrise des émotions qu'ils suscitent, par la *catharsis* qu'ils provoquent chez les indigènes, que les pères s'avèrent être des « médecins célestes ». Le prix de ce pouvoir est lourd, car le fait de frôler constamment le monde des affects, des émotions et de la sensualité est pour le prêtre un très grand péril. D'où son insistance obsessionnelle sur l'abstinence et la vertu, des garde-fous qui sont censés le protéger des pâmoisons que procurent la musique et la contemplation esthétique de la peinture, pourtant ses plus fortes alliées. Dans ce combat avec lui-même, il s'affirme encore comme un chamane.

Les déguisements de Satan

Au Pérou, le terme de *supay* s'impose pour désigner le diable[22]. Il peut prendre la forme d'un seigneur défunt qui revient de l'autre monde, où les morts passent le temps à festoyer en compagnie des femmes. Ce terme quechua désignait autrefois une catégorie d'esprits. Décrit d'abord comme « ange bon ou mauvais », *supay* évolue à partir de 1586 pour désigner spécifiquement Satan. Le concile de 1551 conseille les curés de faire de l'enfer une peinture affreuse, et propose une représentation conventionnelle, une maison totalement obscure et puante, où brûle un très grand feu où se consument les pécheurs, torturés par des souffrances éternelles. Dans ce séjour de douleur sont réunis les ancêtres des Péruviens.

Nous avons vu que les catéchismes *testerianos* du Mexique représentaient l'ancien Mictlan des morts sous les traits d'un Léviathan. C'est aussi sous cette forme qu'il est présenté par Guaman Poma de Ayala[23]. Le texte qui accompagne le dessin rappelle que Jésus-Christ est mort « pour le monde et pour les hommes », sous la torture. Il a ressuscité et il est monté au ciel rejoindre Dieu le Père. Mais avant son sacrifice, il vécut ici-bas, pauvre et persécuté par les humains. Quand arrivera le jour du jugement final, il viendra dans sa majesté et gloire, en compagnie de sa Mère bénie et de tous les saints « pour récompenser » (en fait, le mot utilisé est « payer ») les pauvres méprisés. Situé à la gauche du trône du Christ, l'Enfer est donc ce monstre, dont la gueule ouverte est prête à avaler les pécheurs et, avec eux, les démons, les serpents, les scorpions, les couleuvres et les vers. Le bestiaire infernal montre bien le changement par rapport aux temps passés, où ces êtres faisaient partie du monde sacré.

La rivalité entre jésuites et chamanes pour le contrôle du corps et des âmes se joue aussi au Pérou, où l'or a pratiquement disparu après les pillages de la Conquête mais où restent les « paquets », les « choses enveloppées », sales, manipulées par les sorciers, notamment les « fardeaux » funéraires faits de tissus superposés dans lesquels les momies sont enfouies. Ces « morts sans sépulture » sont inacceptables pour les catholiques, tandis que pour les indigènes ce sont des ancêtres, des *mallquis*, responsables de la

fertilité des hommes et des plantes. La sacralité de la chose soustraite au regard, « guardada » en espagnol, et la peur qu’elle inspire étaient encore évidentes dans la région de Cañar, en Équateur, au XXe siècle.

Dans la région de Huaraz, au Pérou également, le sorcier le plus connu était un certain Joseph, qui vivait bien mieux que le cacique, le curé et même le corregidor, parce que les Indiens lui offraient tout ce qu’ils avaient. Il était considéré « comme l’évêque » des sorciers. Il visitait les provinces voisines, se rendant jusqu’à la lointaine Huánuco pour soigner les malades, en invoquant les *huacas*. Il disait à ses patients que les ancêtres étaient fâchés et il leur demandait de fermer les yeux, leur faisant croire qu’il prenait des couteaux et leur ouvrait le corps pour enlever le mal. Il soignait la blessure et leur montrait un crapaud, une couleuvre, des osselets ou des cailloux qu’il prétendait leur avoir extrait. Une certaine María Choque, qui était apparentée à des « sorciers » par ses deux côtés, jouissait d’une très bonne réputation et était très sollicitée, aussi bien par les Indiens que par les Espagnols. Mais elle se faisait prier longtemps et n’allait voir que ceux qui la payaient très bien. Le jésuite note que ses remèdes étaient confectionnés avec des herbes et, par conséquent, ils étaient très difficiles à extirper[24].

Les jésuites expliquent aux Péruviens que le diable peut prendre diverses apparences pour les tromper, ce qui est cohérent avec les croyances indigènes américaines. Il peut se manifester sous les traits d’un de « leurs anciens rois », précisent-ils ; d’autres fois, il prend la figure d’un lion avec des flammes jaillissant de sa gueule ou d’un coq. « Son habit est laid et misérable », écrivent-ils, faisant peut-être allusion au personnage de Viracocha en tant que mendiant pouilleux. Cependant, il peut aussi surgir « enveloppé de couleurs ». La peau du diable est plutôt grise, comme les cendres, ou tirant vers le rouge foncé ; il peut arborer ses symboles typiques, comme le trident ou la lance, ou bien se présenter sous l’aspect d’une belle jeune fille, d’une princesse inca au visage blanc avec un vague indice de feu sur les lèvres. Le texte qui décrit les métamorphoses diaboliques rapporte également l’hostilité des Indiens à l’égard du curé qui les endoctrine.

Quand celui-ci se rend à un village de sa paroisse, le diable conseille aux Indiens de tuer un chien noir, de le traîner dans les rues sur les traces laissées par le curé, et de le jeter à la confluence de deux fleuves pour purifier les lieux souillés par le prêtre[25].

De nouveaux rites apparaissent pour chasser les maladies, comme par exemple à Chancay, près de Lima, où une fois par an, au début ou à la fin de la saison sèche, on célébrait une grande fête en l'honneur de leurs *huacas*. La cérémonie ancienne et apotropaïque réalisée jadis par les Incas était devenue désormais une réjouissance populaire animée des paris sur celui qui emporterait la course, longue d'une lieue environ, organisée à l'occasion[26]. Les participants étaient tout nus et le premier qui touchait le but était marqué sur la poitrine par le « juge ». La foule, au milieu de laquelle était porté le « ballot » de *totora* anthropomorphe appelé « maladie » pour y être jeté à l'orée du village voisin, accompagnait les coureurs.

Les Espagnols, qu'ils soient religieux ou laïcs, ne sont pas en reste, puisque l'Inquisition découvre que des grimoires et des feuillets, contenant beaucoup d'observations sur les chants d'oiseaux et les cris des animaux, et « autres choses avec lesquelles le démon a gagné beaucoup de gens », circulent impunément. La fièvre de l'or pousse les étrangers à se servir de « baguettes de saint Cyprien » pour détecter des trésors enterrés – une pratique qui était encore en usage à Sigchos au début des années 1980. Les métis et même les Indiens leur emboîtaient le pas. Dans la région de Quito, en 1580, un brodeur dénommé Diego de la Rosa apprit de la bouche d'une Indienne que les tripes de l'Inca Huayna Capac avaient été enfouies dans un certain *cerro* enneigé de la Cordillère. Accompagné de son serviteur mulâtre, munis de leurs baguettes « magiques », il somme Jésus, la Vierge et les saints de répondre à leurs questions : « Où se trouve le trésor de l'Inca ? » Soudain le ciel s'obscurcit et un gros nuage sombre leur fait perdre l'orientation. C'est par miracle qu'ils réussiront à descendre[27]. Cet exemple s'inscrit dans une vaste série de cas similaires qui montrent des personnages partis dans les montagnes à la recherche des trésors de l'Inca par des moyens magiques, et qui se sont « perdus ». Le thème de l'orage qui chasse

les intrus souillant l'espace sacré de la Montagne est un grand classique qui traverse les siècles jusqu'à l'époque actuelle.

C'est au Pérou que tous les cas particuliers d'idolâtries dont nous avons donné un aperçu sommaire sont répertoriés dans un traité à la fois synthétique et exhaustif, du point de vue de son organisation interne. Son auteur a déjà été mentionné : il s'agit de Joseph de Arriaga. Il présente tout d'abord une longue liste des objets, lieux de culte et « superstitions » diverses, en attirant l'attention des missionnaires sur les croyances impossibles à extirper, puisqu'elles ne reposent pas nécessairement sur des temples visibles, comme le culte des montagnes, et il indique la marche à suivre pour débusquer le paganisme. C'est lui qui généralise et essentialise la notion de *huaca*, une dénomination qui englobe à présent tout ce qui relevait de l'Ancien Monde. Les guérisseurs, qui utilisaient la divination pour connaître les origines du mal, sont pour lui des « prophètes » ; les mythes, des « fables » ; l'ébriété, la racine du mal ; les vieillards qui vivent dans les villages, les agents de transmission. La stratégie que doivent suivre les missionnaires est minutieusement décrite. Le premier pas consiste à gagner la confiance d'un Indien « de raison » (c'est-à-dire connaissant déjà des rudiments de castillan et la doctrine chrétienne). Cela doit être mené « très secrètement », il faudra même lui jurer que personne ne sera au courant de son aide et, bien sûr, le payer. Le missionnaire peut aussi se tourner vers un homme vieux mais raisonnable, pour qu'il révèle où se trouvent les *huacas* de son village. Pour l'amadouer, il faudra lui donner de bonnes nourritures et, s'il hésite encore, lui rappeler que son cœur a été durci par Satan. L'extirpateur des idolâtries peut aussi (et c'est le procédé le plus efficace) capter secrètement l'aide du cacique du village, pour qu'il dénombre les idolâtries en vigueur. Tous ces agents doivent travailler secrètement pour les jésuites. La délation devient donc le moyen principal de combattre les idolâtries. Pour cela, des questionnaires très précis sont soumis aux missionnaires, qui les communiquent à leurs hommes de confiance. Tout y est quadrillé soigneusement et la responsabilité du résultat final retombe sur le curé de la paroisse, puisque les missions jésuites sont itinérantes[28].

Dans les territoires de l'Amérique du Nord, que catholiques et protestants se partagent, le diable ne pouvait qu'incarner l'horreur et la démesure de la folie. Les puritains le reconnaissent dans les peintures corporelles et les cris « bestiaux » des Powhatan et la possession diabolique prend libre cours dans les transes chamaniques des Algonquins. On est dans le domaine inquiétant de la folie, telle qu'elle était perçue en Europe au XVIIe siècle. Samuel Champlain voit dans la possession qui envoûte le « manitou » et son patient l'expression d'aliénés en transe. L'arrivée sur la scène coloniale des Quakers introduit une situation nouvelle. Contrairement aux puritains, qui considéraient que les catholiques étaient aussi idolâtres que les Indiens, les Quakers partagent avec les Algonquins l'importance accordée aux visions, aux prophéties et aux voix. Cette résurgence dans la société anglaise du prophétisme et de l'extase brise le front uni du christianisme[29]. On retrouvera des échos de cette vision des Quakers dans la secte religieuse des Shakers, qui, à son tour, influence les mouvements messianiques des Indiens des États-Unis.

Le chant du *nagual*

La fréquence du mot « sorcier » dans le vocabulaire de l'évangélisation (*brujos*, *hechiceros*) nécessite une mise au point. Ces termes ne sont des synonymes que dans le contexte précis de l'extirpation des idolâtries. Dans l'Espagne du XVIe siècle, les *hechiceros* sont des personnes malfaisantes et envieuses qui, au moyen de conjurations, de potions ou d'objets, et avec l'aide du diable, « empoisonnent » leurs rivaux. Les sorciers, en revanche, ont souscrit un pacte avec le diable qui prend souvent la forme d'une union sexuelle. Le *Dictionnaire de la langue castillane ou espagnole* de Covarrubias rédigé au tout début du XVIe siècle précise que ce sont surtout les femmes qui s'adonnent à cette perversion par leur goût de la luxure et de la vengeance. Un des principaux chefs d'accusation à l'encontre des sorcières sont les vols nocturnes, les orgies et le fait qu'elles aiment sucer le sang des enfants au berceau. Ces figures

étaient plus complexes dans l'Antiquité classique où le diable n'existait pas encore.

Dans les Amériques ces étiquettes regroupent des réalités diverses et apportent aussi de nouvelles significations. Pour l'Église, tout acte qui utilise des procédés magiques (conjurations, élaboration de paquets ou d'objets chargés de forces diaboliques, envoûtements) est un acte de sorcellerie. L'anthropologie a longtemps suivi la typologie d'Evans-Pritchard, élaborée en Afrique, pour distinguer deux formes distinctes : *witchcraft* et *sorcery*. La première porte sur la force de nuisance d'un individu et correspondrait à *brujo/bruja* sans que le diable soit nécessaire au jaillissement de l'envie et à la soif de nuire à autrui. La seconde catégorie transforme un objet matériel en objet de pouvoir et de destruction. Tournons-nous vers la multitude de « sorciers » ou d'agents diaboliques mexicains et, en particulier, le *nagual* colonial, rejeton du *nahualli* préhispanique.

Les textes anciens identifient une série de fonctions exercées par des « magiciens » : les guérisseurs de diverses catégories, les devins, les astrologues, les faiseurs de pluie et les êtres malveillants. Dans la mesure où tous ces spécialistes sont dotés de pouvoirs exceptionnels que nous avons, peut-être de façon excessive, attribués à une initiation chamanique, ils deviennent des sorciers capables de donner la vie et la mort par des moyens suspects. Les hommes dotés « d'une personnalité surnaturelle », selon López Austin, sont de deux sortes : les *nahualli* et ceux qui communiquent avec un dieu[30]. Ces derniers étaient certainement dotés de charisme mais relevant davantage de la médiation sacerdotale. Le *nahualli*, en revanche, détient le pouvoir de transformation, généralement un dieu ou un souverain, qui peut se changer en animal, ou en feu, et dont les sphères d'action et leurs attributs sont multiples.

Le *nagual* colonial est un « trickster », un « décepteur » dans la terminologie de Lévi-Strauss, mot ancien issu de « déception » qui signifie, dans le monde médiéval, « tromperie ». Il s'agit donc d'un être roué, qui trompe son entourage, en assumant des apparences différentes. Son pouvoir, il le détient des plantes qui modifient les perceptions et qui effacent les bornes de l'espace et du temps. Ces

substances existent en Mésoamérique et ailleurs depuis l'époque archaïque. Au temps des Mexicas, et probablement dans les grandes cités, leur consommation était interdite aux paysans. Désormais, l'ivresse et le décentrement sont redevenus l'apanage des hommes du commun, qui connaissent leurs effets, comme les chamanes des temps immémoriaux. Ce sont eux, les paysans des régions reculées et difficiles d'accès, qui sont devenus les piliers mystiques de la pensée mexicaine et qui font revivre à leur manière les dieux éternels.

Hernando Ruiz de Alarcón traque l'idolâtrie du côté de Cuernavaca-Puebla et transcrit les incantations dans un traité, commencé en 1617 et achevé en 1629. Nulle part, il n'a trouvé dans les villages un désintérêt pour la foi chrétienne. Les idolâtries y sont donc mêlées. Son traité commence justement par une description des *brujos naguales*. Or, comme il l'écrit, ces « sorciers » sont bien différents des « sorcières » espagnoles (surtout celles qui sévissent dans les Pyrénées à l'époque où ce texte est écrit). Ces *naguales* sont liés intimement à un animal. Quand un caïman est tué sur la berge d'un fleuve, une personne des environs meurt d'une blessure comparable ; quand on écrase une araignée, un humain périt à son tour de la même manière. Le *nagual* colonial est un avatar métis du *nahualli* et du *tonalli*, qui liait l'âme d'un nouveau-né à un animal.

Pour Ruiz de Alarcón, les traits caractéristiques du *nahualli* (et du *nagual*) sont l'autorité, la force de parole et la tromperie, puisqu'il se cache « sous l'apparence d'un animal ». Les *naguales* sont les maîtres des invocations, et celles-ci sont nombreuses puisque toute action pénible requiert un supplément de forces. Ils communiquent avec les entités des montagnes grâce à l'ingestion de produits hallucinogènes comme l'*ololiuhque*, qui altère leur perception et qui est mélangé avec du tabac écrasé dans un mortier. Ils s'y réfèrent par une métaphore, le « vert assommé ». Cette substance qui modifie la conscience, et qui contient aussi de l'acide lysergique, est tirée d'une plante ornementale (*involvulaceae*). Ruiz de Alarcón a recueilli une incantation griffonnée sur un papier, qui doit être prononcée pour permettre à celui qui doit porter une très lourde charge de résister :

> Aidez-moi [il s'adresse au tabac broyé], « vert broyé », je suis venu, moi Prêtre, et le dieu Quetzalcoatl, le serpent à la touffe de plumes, prince des sortilèges, car je veux porter cette charge […] je suis comme si je n'avais plus ni chair, ni sang, ni couleur, parce que je suis le Prêtre, je suis le dieu Quetzalcoatl, je ne suis pas n'importe qui et je veux porter ce *cerro* [le fardeau en question][31].

Quetzalcoatl est évoqué dans d'autres situations comme lorsqu'il faut couper du bois. Le *nagual* devient dieu par le pouvoir de l'invocation : « Moi-même, le fils sans père, le seul dieu, Quetzalcoatl je demande à la terre, Celle à la Jupe de pierres précieuses [les fleurs ici], la permission de l'écraser sous mes pas[32]. »

La présence du vieux dieu peut surprendre. Pourtant, cette divinité était vénérée aussi dans le Chiapas, où les chamanes tzeltales utilisaient un calendrier divinatoire où une des figures était un homme avec un serpent appelé *kukulcan*. Au XIXe siècle, les Mayas Lacandon évoquaient encore *kurkulcan*[33]. Dans un contexte villageois et colonial, un *nagual* visiblement issu du monde paysan acquiert, après ingestion d'une substance hallucinogène, le don (*nahualli*) surhumain de Quetzalcoatl qui lui fera soulever des montagnes et ne pas ployer sous l'effort. Le *nagual*, qui se considère comme « un prêtre », est devenu l'égal de Quetzalcoatl, le dieu de la Création, dont les sculptures et les temples ont été détruits par la Conquête. Peu importe que ce *nagual*, « fils sans père », fasse penser à Jésus. L'essentiel est que ce renversement « populaire » des traditions millénaires, cette survivance paysanne, qui avait peut-être existé déjà dans l'Ancien Monde, triomphe désormais sur les décombres et les compromis des anciennes élites. C'est sur ces *naguales* villageois que repose désormais l'héritage des ancêtres.

Les ivresses provoquées par les substances hallucinogènes, qui ouvrent les yeux de celui qui les consomme, lui permettant de voir ce qui est caché au commun des mortels, sont d'une dangerosité extrême. L'esprit peut facilement s'égarer dans le caléidoscope des sensations et ne plus retrouver le chemin du retour. Seuls les hommes forts sont capables d'une telle maîtrise. Les jésuites ont

combattu les « visions » mais ne se sont pas acharnés contre les plantes qui les provoquaient, peut-être parce que leurs effets à petite dose étaient censés être bénéfiques pour guérir contre les maladies, ou bien parce que ce chantier « végétal » était immense et impossible à contrôler. Les pères n'ont pas arraché des plantes de coca – consommées d'ailleurs par une population plus large que celle des anciens temps ; ils n'ont pas brûlé des agaves ni autres cactus, et n'ont pas tenté de détruire les champignons sauvages qui surgissent à des endroits imprévisibles. Leur cible principale a été la forme plus « démocratique » de parvenir à l'ivresse, celle que procurent les boissons alcoolisées. Leur lutte n'est pas tant fondée sur des considérations médicales, que sur la nécessité de réprimer des formes alternatives d'accès au surnaturel, qui prennent corps dans les visions des hommes ivres. Ces ivresses ou *borracheras* constituent donc la source d'un contre-pouvoir qui ne peut émaner que du Diable. Ce ne sont pas les quantités d'alcool bues qui préoccupent les autorités coloniales, mais les manières de boire dans les rituels, afin d'entretenir la mémoire du passé. En somme, la libération de la parole de l'homme ivre et l'expérience illusoire d'une fraternité que procure l'alcool ont été les cibles des missionnaires[34]. Une cible impossible à atteindre, puisque, comme nous l'avons signalé, l'alcool est avant tout une marchandise qui rapporte de l'argent et un outil de domination.

Victoires du diable en pays Chichimèque

La « Gran Chichimeca » mexicaine s'étendait au nord d'une ligne formée par les villes de Guanajuato, Guadalajara, Zacatecas et Querétaro. La découverte de très riches mines d'argent à Zacatecas en 1550 attira dans la région une population hétérogène d'Indiens, de métis et de mulâtres. Zacatecas était pour la Couronne un centre économique majeur qu'il fallait protéger par les armes et par la pacification religieuse. Cette vaste région était faiblement peuplée. Au-delà de cette frontière invisible vivaient des groupes indigènes

divers, des chasseurs pratiquant une agriculture d'appoint comme les Tepehuanes, Yaquis, Huicholes, Tarahumaras et Coras.

Coupés des établissements religieux du Mexique par de grandes distances, qui n'empêchèrent pas les microbes de se déplacer et de fondre sur les populations, les missionnaires se sentaient isolés et vulnérables. Les chasseurs furent les plus coriaces à accepter leur présence. Leurs croyances s'enracinaient dans le culte du *peyotl*, un cactus hallucinogène qui nécessitait, pour se le procurer, de longues expéditions dans les régions désertiques de San Luis Potosi et de l'Arizona. Leur conquête fut très tardive et commença vraiment au XVIIIe siècle. Quand l'ethnologue Carl Lumholz visita les Huicholes à la fin du XIXe siècle, ce groupe se nommait Virarika ou Visalika, c'est-à-dire les « devins » ou les « guérisseurs ». Probables ancêtres des chamanes de Casas Grandes, ils jouissaient d'une grande réputation mystique et exerçaient leur art parmi leurs voisins Tepehuanes et Coras. La collecte du *peyotl* suivait des conduites rituelles très strictes et les chants commémoraient l'itinéraire du démiurge Majakuagy. Les visions des Huicholes et des Tarahumaras étaient matérialisées en images, dans la céramique, les tissus et, à une époque récente, des tableaux. Le *peyotl* n'est pas une « drogue aimable ». Devenir un dieu, l'espace de quelques jours, n'est pas commode. Selon un informateur du milieu du siècle passé : « nous voyons mieux, nous entendons mieux, le toucher est plus sensible, mais cela ne signifie pas qu'on perçoit mieux les choses, on les perçoit autrement, selon une modalité qui est totalement absente chez les hommes[35] » (CHT, fig. 5).

Dans toute cette vaste région septentrionale du Mexique, il y eut treize soulèvements indiens entre 1539 et 1695. Nous nous centrerons sur celui des Tepehuanes de Durango. Ce groupe parlait un dialecte nahuatl et vivait dans la région située entre Parral et Zacatecas. Son ethnonyme signifie les « Maîtres des Montagnes », c'est-à-dire la Sierra Madre occidentale dont le sommet le plus puissant était le Cerro Gordo. La révolte éclata en 1616 et dura jusqu'en 1620. Dix religieux, dont huit jésuites, périrent, ainsi que des Espagnols et des esclaves noirs. Les rebelles détruisirent les

missions, les installations minières et les villages environnants de la sierra[36].

Pour Andrés Pérez de Ribas, de la Compagnie de Jésus, le nord du Mexique abritait « les gens les plus barbares et féroces du Nouveau Monde » et il compara le meneur de la révolte de Tepehuan à l'Antéchrist. Ce chamane prétendait posséder une lettre du Dieu-Père, dans laquelle il promettait la résurrection à tous ceux qui mourraient au combat. Elle aurait lieu le septième jour après la victoire finale. Les « idoles » promirent également de déchaîner un orage terrible dans le Pacifique pour empêcher la venue des bateaux espagnols[37]. L'action de Satan dépassait les frontières tepehuanes. Des vieilles femmes yaquis déclarèrent que le diable leur était apparu sous les formes d'un chien, d'un crapaud ou de coyotes et serpents, c'est pourquoi elles passaient la nuit à danser. Même chez des peuples *peyoteros* faiblement christianisés, la doctrine catholique avait fourni un outil théologique de grande utilité : la notion de la « résurrection ».

Selon la chronique de la province de Zacatecas rédigée par le franciscain José Arlegui, le chamane diabolique « en costume de barbare » avait pris la direction de Durango pour prêcher sa vérité aux Tepehuanes. L'homme, « avec le double caractère de *libertador* et d'apôtre », incitait les Indiens à la rébellion. Il se disait le Fils de Dieu et portait une petite idole en forme de croix, qui représentait le héros culturel Tehas sous l'aspect d'un Christ[38]. Son apparence était changeante, tantôt il se présentait vêtu comme les Indiens, tantôt il se montrait sous les traits d'un homme blanc et resplendissant. Mais, « il leur parlait dans leur langue », ajoute le chroniqueur.

Ce prophète s'avéra être un Indien baptisé sous le nom de Francisco Miguel. Un jour, il fit irruption dans un village tepehuan, renversa l'eucharistie, piétina les images et arracha à la Vierge son manteau pour le mettre sur le dos d'une Indienne. Les jésuites demandèrent qui était le dieu dont il se prévalait. « Il se trouve à Tenerape, il est comme un Espagnol, tout petit, comme un enfant qui se développe peu à peu et qui est "gardé" par Francisco Miguel », leur répondit-on. Ce prophète prêcha aussi la rébellion auprès des

Coras. Parmi ses adeptes, il y avait des mulâtres et autres métis qui servaient dans les maisons des Espagnols et les espionnaient.

Les soulèvements frappèrent encore cette région entre 1646 et 1697, mobilisant les Tarahumaras, les Coras et les Huicholes. Débordés, les jésuites firent usage de la force, ce qui aggrava les tensions. Les chamanes *peyoteros* se rassemblèrent à proximité des ruines de Casas Grandes, à Chihuahua, et leur meneur, un certain Corosia, essaya d'élargir le mouvement aux groupes apaches comme les Janos.

Dans l'ancien pays des Anasazi, les Pueblos vouaient un culte aux *katsinas*, des esprits des morts transformés en nuages, qu'il fallait convoquer. Afin de les contraindre à faire tomber la pluie, on leur offrait des bâtons de prière, chacun étant peint avec une figure humaine entourée de plumes. Les *katsina* vivaient dans des lieux d'émergence : les lacs et les sommets des montagnes. Pour communiquer avec eux, les chamanes allumaient un feu, et la fumée leur transmettait le message des hommes. Dans cette région du Nouveau Mexique, les franciscains se présentèrent comme des *katsinas* faiseurs de pluie ; leurs croix, selon les indigènes, étaient leurs bâtons de prière. Franciscains et jésuites avaient, dans un premier temps, comblé le vide spirituel laissé par les épidémies qui avaient emporté aussi les chamanes. Le prétexte qui semble avoir été le détonateur de la rébellion de 1680 fut l'accusation lancée par les religieux contre les guérisseurs, qu'ils accusaient d'avoir jeté un sort sur l'un des frères. D'autres actes de sorcellerie furent dénoncés à Taos, Acoma et Zuñi. Quarante-cinq chamanes furent arrêtés et pendus, sur ordre du gouverneur[39].

En 1680, le soulèvement des Pueblos emporta dans la tourmente quatre-vingts années d'investissement missionnaire. Au tout début de la rébellion, 22 franciscains et 400 colons espagnols furent massacrés. La riposte fut très sévère et les Indiens qui échappèrent au massacre se retirèrent à El Paso ; pendant une décennie, les Pueblos et leurs voisins Athapaskans retrouvèrent leur autonomie. Popé fut l'un des principaux leaders de cette révolte. Arrêté et curieusement relâché, il se réfugia dans une *kiva* de Taos, une

construction souterraine destinée aux cérémonies des *katsinas*. Ce meneur était peut-être un mulâtre. Sous l'emprise du *peyotl*, il communiquait avec des divinités nahuas, et les prêtres catholiques l'accusèrent de parler avec le diable. Il promit également le retour à la prospérité des temps anciens. Popé avait une grande audience auprès des métis, très nombreux dans cette région septentrionale du Mexique[40]. La rébellion dura plusieurs années sans parvenir à rallier l'ensemble des peuples indiens. Beaucoup n'acceptèrent pas d'abandonner les cultures que les Espagnols avaient apportées, comme le prônaient les chamanes. En revanche, des individus déracinés, comme les métis, se laissèrent emporter dans la tourmente[41].

Un trait, d'une violence extrême, mérite d'être signalé : dans leurs actions les rebelles s'attaquèrent aux objets sacrés catholiques. Ils les détruisirent, les couvrirent d'excréments, les mutilèrent, faisant preuve d'une « atrocité » incomparable. En fait, en s'en prenant à des objets détenant une partie du pouvoir sacré des prêtres, ils comptaient neutraliser leur efficacité symbolique[42].

Les pouvoirs de la musique

Dès le début de leur œuvre évangélisatrice, les franciscains et les dominicains organisèrent des fêtes, à la fois religieuses et profanes, à l'image de celles de la péninsule Ibérique, et ils apprirent aux indigènes la musique polyphonique du XVIe siècle. Cette tâche toucha en profondeur la sensibilité des populations autochtones et leur fit oublier les affres de la guerre et des épidémies, du moins dans les grandes villes. Les jésuites poursuivirent cette politique. L'éclat des églises baroques, surchargées de tableaux et de dorures, impressionnait des populations sensibles à la brillance sacrée. L'esthétique sonore et visuelle fut mise au service de la christianisation, comme autrefois, dans l'ancien temps, elle avait accompagné l'érection des temples, des stèles et des peintures, ainsi que l'exécution des rituels sacrés.

Au temps des Mexicas, les bons chanteurs possédaient cette qualité précieuse contenue dans la *toltecayotl*. Il fallait que leurs voix fussent capables de passer des tonalités graves aux aiguës, et que leur mémoire des hymnes, des mélodies et des poésies fût sans faille. Le bon chanteur enseignait son art et attendait de le maîtriser parfaitement avant de l'exécuter en public[43]. Ces chanteurs-musiciens mexicains, de même que les *batabs* mayas et les Tupi du Brésil, furent séduits par la musique des étrangers[44].

La mélodie, la cadence et le rythme sont des traits culturels universels, liés à l'expression du sacré. Dans le monde indigène, le chamane apprend des oiseaux ou des êtres dotés de pouvoir, les chants et les paroles qui l'aideront à vaincre ses adversaires ; cette musique suit sa transe. Elle est le langage de la communication avec le monde spirituel. Nous savons, grâce aux documents ethnographiques, que les discours des caciques étaient scandés par des allitérations et des répétitions. Ce trait est présent aussi dans les civilisations plus complexes, comme les Mexicas. Dans la musique ibérique, la perfection du chant est celle des rossignols et des alouettes, et s'il n'y a pas de transe proprement dite, bien qu'elle apparaisse dans certains airs populaires à visée thérapeutique, ou dans des danses frénétiques comme les *folías*, les cantiques et les chansons sont envoûtants. La mélodie, la voix humaine, les paroles, les rythmes et le corps en mouvement des danseurs forment un tout, aussi bien en Amérique que dans la péninsule Ibérique des XVIe et XVIIe siècles.

Paradoxalement, alors que les missionnaires s'étaient appliqués à bannir les idolâtries, leur musique et leurs fêtes les ont introduites sous la forme d'une mémoire reconstruite et idéalisée des temps anciens. Prenons quelques exemples typiques qui s'étalent sur une longue durée. La Fête-Dieu, connue dans tout le monde ibérique depuis le XIIIe siècle sous le nom de Corpus Christi, est consacrée au dogme de l'eucharistie et au sacrifice du corps et du sang du Christ, subsumé dans les « espèces » sacrées, le pain et le vin. En Espagne et au Portugal, cette festivité était joyeuse et avait une nette dimension carnavalesque. Très populaire, le Corpus Christi fut

transplanté dans le Nouveau Monde dès le lendemain de la Conquête. Motolinia décrit minutieusement l'introduction du dogme de l'eucharistie d'abord à Mexico et à Texcoco, puis dans les principales églises de la Nouvelle-Espagne. Selon le calendrier festif ibérique, la fête tombait autour du solstice de juin, qui correspondait également au début des cérémonies agraires autour de l'apparition des Pléiades dans le ciel.

Cette réjouissance, qui comportait des récitatifs, des scènes théâtrales, des figures costumées et une série de danses populaires, ne manqua pas de séduire des populations qui avaient éprouvé tant de souffrances. La célébration du Corpus Christi de Tlaxcala de 1538 fut suivie par d'autres manifestations organisées par les Indiens eux-mêmes sous le regard des moines. Motolinia commente que les indigènes copiaient tout ce qu'ils voyaient « comme des singes ». Ce mimétisme des peuples dominés est un comportement repéré un peu partout en Amérique et ailleurs. Imiter est une façon de dissoudre la barrière qui se dresse entre dominants et dominés. Mais ce qui est une imitation mécanique pour le franciscain relève en fait pour l'Indien de la notion d'*ixiptla* et de la transformation temporaire d'un humain dans le dieu dont il exhibe l'apparence.

La fête est aussi une représentation de la société dans sa diversité et dans un contexte à la fois historique et intemporel. À Tlaxcala, plusieurs « personnages » sont mis en scène : Cortés, un roi, un saint, le pape, incarnés par des indigènes qui ne « jouent » pas à la manière des acteurs : ils *sont* ceux qu'ils incarnent. Avec deux différences majeures : les *ixiptla* christianisés (ou soumis à cette loi) ne seront pas sacrifiés et leur élection s'est certainement élargie à des gens qui, autrefois, n'auraient pas été dignes d'assumer cette fonction sacrée.

En tout cas, la théâtralité de la Fête-Dieu a beaucoup de points communs avec les rituels anciens. La transe, les vibrations, le rythme et les mélopées étaient à l'époque des Mexicas des manifestations du mouvement, *ollin*, un concept exprimé par un signe du calendrier des destins ; à ce titre, il fixe le destin des hommes qui naissent ce jour-là. À l'origine, *ollin* désignait le caoutchouc ou latex des forêts

tropicales du Mexique, une substance sacrée qui rendait possible le célèbre jeu de balle qui précède le sacrifice humain. Le jeu se déroulait dans un espace spécialement conçu, que l'on trouve dans le plan de toutes les cités anciennes. Ce n'était pas une compétition sportive mais la réplique de la course du soleil, illustrée par les rebondissements de la balle. Tout mouvement finit par s'épuiser et *ollin* est à la fois signe de vie et de mort[45]. Par extension, les déplacements des danseurs relevaient également de cette transcendance comprise dans cette notion mystique.

Au Mexique, l'eucharistie était pétrie avec de la farine de maïs. Or le fait de découper l'hostie dans une pâte allongée pour la rendre plus fine rappelait les galettes ou *tortillas* mélangées avec des gouttes de sang humain, consommées lors des grandes fêtes sacrificielles. Le tabernacle de l'église de San Francisco de Tlatelolco était surmonté d'un diadème de plumes de quetzal, une parure du Saint Esprit, dont les reflets mordorés et bleutés capturaient la lumière, comme les jades et l'or. L'association du Christ avec le Soleil, accentuée par les franciscains, était renforcée par l'image du « corps de Jésus » dans le tabernacle, sous l'apparence d'un soleil rayonnant[46]. Ce n'était pas une superposition superficielle. Plusieurs divinités aztèques possédaient des attributs solaires, associés à la guerre, car toutes les modifications du ciel nocturne étaient imputées à des batailles cosmiques[47]. Que dire de la Tarasque, un monstre mécanique indissociable du Corpus Christi, aussi bien en Espagne qu'en Amérique ? Ce dragon à sept têtes, qui est aussi la Bête immonde de l'Apocalypse, est tourné en dérision, vaincu par la liesse collective et réduit à l'état d'une machine, fabriquée d'ailleurs par les indigènes experts dans les « arts mécaniques ». En somme, cette scénographie somptueuse est une dérision du Mictlan, le royaume des morts d'où le Christ-Quetzalcoatl sortit indemne, en emportant les os de l'humanité primordiale.

Les festivités du Corpus Christi sont associées aux batailles rituelles de *Moros y Cristianos*, un simulacre inventé au XVe siècle et représenté avec la participation des musulmans et des chrétiens. Cette bataille se déroulait sans surprise, selon un schéma invariable

qui comportait un échange de discours, des blasphèmes, un affrontement rituel suivi d'une réconciliation finale, sous l'égide de l'Église. Le spectacle vivant était la reproduction « animée » et théâtrale d'une iconographie chrétienne et séculaire, qui montrait un cavalier terrassant la bête immonde (le dragon) ou bien l'ennemi de la foi (les Ottomans dans l'iconographie byzantine, les Maures dans l'histoire ibérique), écrasé au sol par saint Jacques-Santiago, l'apôtre et figure tutélaire de la chrétienté ibérique. C'était lui, en effet, qui avait guidé la reconquête de la péninsule, occupée par les « mahométans » pendant huit siècles. En Amérique, l'appel à Santiago par les conquistadores fut un cri de ralliement qui annonçait le passage à l'action. C'est pourquoi, après avoir été le pourfendeur des Maures (*matamoros*), Santiago devient le « tueur » des Indiens (*mataindios*).

Ces batailles rituelles introduites par les Espagnols se démarquent des guerres fleuries ou d'autres affrontements plus anciens. Elles ne font ni captifs ni victimes. C'est un jeu, une performance à la fois théâtrale et sportive, puisqu'elle comporte des figures équestres compliquées, qui supposent un dressage prolongé des chevaux. C'est aussi un échange de discours entre les ambassadeurs, rhétorique, puissant, à la manière de ceux qui ont été recueillis par Sahagún et qui caractérisaient ceux qui étaient prononcés dans les cérémonies d'intronisation des *tlatoani*. Ce simulacre de bataille prospéra également au Pérou, où les batailles rituelles existaient au moins depuis le temps des Mochicas. En fait les *Moros y Cristianos* fournissent la métaphore la plus simple et la plus directe de la domination, et se prêtent à des substitutions intéressantes puisque l'essentiel est d'incarner l'opposition entre le bon et le mauvais, le juste et l'ennemi, le civilisé et le sauvage. C'est ce qui se passe lorsqu'au Mexique les Tlaxcaltèques fondent rituellement sur les sauvages chichimèques qui remplacent les Maures. On trouve des inversions différentes au Brésil, dans le Rio de la Plata, avec la présence des Africains.

La Fête-Dieu est, par définition, hétérodoxe, comme le montrent bien les témoignages que nous livrent les documents. Prenons

l'exemple de Cuzco, où le Corpus Christi coïncide avec l'Inti Raymi, la fête du Soleil. Garcilaso de la Vega a laissé une description remarquable de celui qui fut célébré en 1555, une vingtaine d'années après la conquête de l'ancienne capitale des Incas. La fête marque la fin d'une longue période de guerres civiles et d'affrontements entre différentes factions de conquistadores. Les seigneurs indigènes de tous les villages environnants ont revêtu leurs tuniques cérémonielles traditionnelles brodées de *tocapos*. Ce sont leurs serviteurs qui ont déplacé les plate-formes et autres éléments du décor, comme les images et rétables. La festivité met en scène les vainqueurs et les vaincus ; ce n'est que plus tard que d'autres éléments s'ajouteront, comme les défilés des corporations, la présentation des peuples des quatre régions du monde, des jeux, des danses, et des inventions. En 1555, les Péruviens défilent au sein de leur groupe ethnique, avec blasons, parures et signes distinctifs. Chaque groupe exhibe une réplique de sa *huaca* originaire : un tissu, des ailes de condor, une pierre… Contrairement à la fête du Soleil, où les *Capac Hucha*, les momies et les sacrifices d'animaux apportaient leur dimension métaphysique, la Fête-Dieu est en principe réjouissance pure. Cependant, un incident raconté par Garcilaso de la Vega interrompt l'écoulement harmonieux des cortèges. Le seigneur des Cañaris, cette ethnie de la province de Quito qui avait pris parti pour Pizarro contre l'Inca, se dresse soudain, torse nu, brandissant la tête coupée d'un Inca. Les Incas de l'assistance, indignés, crièrent qu'eux aussi avaient tranché beaucoup de têtes d'Espagnols. Ils finirent par lui arracher la tête trophée[48].

Ces évocations directes du passé récent furent bannies dès 1583, mais non la présence festive des Incas ni leur solennité. Désormais, ils portaient des chemises blanches en dentelle, des chausses en velours et des passementeries dorées, comme les archanges des tableaux religieux. Les membres de la famille royale adoptèrent ce costume particulier, suivant une mode élégante « à l'espagnole », en y ajoutant des touches péruviennes, comme ces superbes plumes d'aras qui ornaient leur chapeau. En 1571, un an avant l'exécution du dernier Inca rebelle Tupac Amaru sur ordre du vice-roi Toledo, les

princes incas exécutèrent une danse solennelle, un *haylli* accompagné de courtes strophes, qui étaient celles qu'ils adressaient autrefois au Soleil et désormais à Jésus-Christ[49].

Le retour des anciens Rois : l'Inca et Moctezuma

Les festivités avec batailles rituelles et cortèges de « rois » sont typiques de la période baroque dans tous les mondes ibériques. Elles comportent aussi un numéro très prisé de *danzantes*, un terme que l'on peut traduire par « danseurs » à la condition de préciser que ceux qu'on appelle ainsi évoluent sur une chorégraphie au compas binaire, faite de pas lents et de figures d'escrime, et qu'ils sont habillés de satin, velours, brocarts, coiffés de couronnes de plumes. Les *danzantes* sont des danseurs religieux et se constituent en confrérie. Leurs costumes brillants sont d'origine espagnole. Ils étaient taillés dans des étoffes soyeuses et ornées de grelots et de miroirs, cousus sur le plastron et sur le dos. Ils s'inspiraient des costumes des Indiens de l'Orient. Cette mode traversa l'Atlantique et fut portée par les *danzantes* américains lors des fêtes religieuses. Avec le temps ces danseurs incarnèrent les rois anciens, Incas, Aztèques et même Muiscas.

Le supplice d'Atahualpa inspire la peinture et le théâtre. D'après Arzans y Vela, qui écrit au début du XVIIIe siècle, la première représentation de la mort de l'Inca aurait eu lieu en 1555, au cours d'une Fête-Dieu, dont il affirme avoir recueilli les détails de la tradition orale ou dans de vieux écrits. Outre les décors floraux typiques de toutes les fêtes de Corpus Christi, il est question de cortèges d'Indiens avec leurs « capitaines », et aussi d'Incas habillés avec leurs emblèmes de pouvoir. Après les processions, huit comédies furent représentées dont le sujet était inspiré de l'histoire des Incas. La quatrième de ces pièces mettait en scène la ruine de l'empire, les présages et la captivité injuste d'Atahualpa. Les paroles étaient en vers et mélangeaient des termes quechua et castillans. C'est sur ce témoignage qu'un certain nombre d'auteurs, dont Nathan Wachtel, ont

affirmé l'ancienneté des représentations de la tragédie d'Atahualpa, que l'on peut voir encore aujourd'hui liées aux danses de la Conquête.

Des critiques mirent en doute l'ancienneté de la date, qui est contemporaine du Corpus Christi décrit par l'Inca Garcilaso. Selon les détracteurs d'Arzans, les événements de la Conquête étaient encore trop présents en 1555 pour pouvoir être évoqués en public. Ces arguments ignorent ou sous-estiment la passion ibérique pour ces représentations. Le déroulement de la fête, tel qu'Arzans le décrit, obéit aux normes espagnoles du XVIe siècle. Il existe d'ailleurs un précédent bien attesté pour le Mexique, puisque la conquête fut représentée à Tlaxcala en 1538, vingt ans à peine après les événements historiques, par les indigènes eux-mêmes, sous le patronage des franciscains. Sans compter que la figure d'Atahualpa était dans cette région de l'ancien Collasuyu celle d'un usurpateur qui avait fait assassiner son propre frère, l'Inca légitime de Cuzco.

Au Pérou, les séculiers furent les plus acharnés à suivre les préceptes du Concile de Trente, comme Cristóbal de Albornoz qui s'attaqua à toutes formes de représentation évoquant les temps anciens, depuis les décorations des *keros* jusqu'aux figures musicales. Tous les prêtres ne s'engagèrent pas dans cette voie. Les jésuites défendirent l'idée qu'il fallait conserver l'héritage inca, dans la mesure où il n'était pas contraire à la loi chrétienne[50]. Le Corpus Christi de 1570 célébré à Cuzco ne met plus en scène des têtes coupées ou des rancœurs anciennes, mais donne à entendre des hymnes quechua en l'honneur du Soleil. La tradition espagnole selon laquelle les chansons avaient deux versions, l'une profane et l'autre divine, facilitait ses superpositions[51]. Par son impact populaire, par le goût des Indiens pour la musique et par la beauté du spectacle offert, les thèmes liés à l'ancien monde devenaient les supports d'une mémoire fantasmée, reprise par la splendeur baroque.

Les fêtes baroques donnèrent aux régions leurs propres héros emblématiques, comme à Lima, lors de la célébration de la naissance de Louis Ier, en 1725. Plusieurs nobles indiens défilèrent : le seigneur de Lambayeque, le seigneur de « Luna Guana » et le seigneur de Pachacamac, parmi d'autres, avec leurs atours de plumes et d'or, les

pendentifs, un soleil en pectoral et la *mascaipacha*, l'emblème inca. En passant sous le balcon du vice-roi, ils s'écriaient : « Vive le grand Inca don Luis[52] ! »

Entre 1778 et 1788, au Pérou, l'évêque de Trujillo, don Baltasar Jayme Martínez Compañón, entreprit une tournée ecclésiastique et scientifique dans son diocèse, jadis le territoire du seigneur de Chimor. De ce voyage il rapporta 1 411 aquarelles concernant les costumes et les danses des indigènes, ainsi que de nombreuses partitions musicales. Outre leur intérêt ethnographique, ces peintures révèlent l'engouement pour les spectacles mettant en scène des Incas. Les danses et les chants religieux alternent avec des distractions profanes. Des *villancicos* de Noël, incontestablement espagnols, sont interprétés comme des « cachuas », c'est-à-dire des mélodies festives préhispaniques. Dans un des morceaux, l'interprète demande aux autorités religieuses et autres dignitaires la permission de fêter Noël « selon les coutumes du pays ». Un autre *villancico* est prononcé en castillan approximatif mais exécuté avec des violons et une basse. Le résultat donne une composition manifestement hybride. La *Tonada el Tupamaro de Caxamarca*, en versification savante digne d'un poète du Siècle d'Or, surprend, parce que les paroles racontent la mort de l'Inca « Tupamaro » tué par les Espagnols et devraient, en principe, émaner de la contestation indienne.

Moctezuma aurait dû sombrer dans l'oubli. Il avait pactisé avec Cortés, et, ayant hésité à attaquer les étrangers, les siens l'avaient achevé à Tenochtitlan, dans une tentative désespérée de renverser le cours des événements. Son destin *post mortem* est donc apparemment paradoxal. En tant que dernier souverain légitime de la dynastie aztèque, il était rattaché à Charles Quint, selon l'illusion coloniale de la continuité entre les deux mondes. La musique et le théâtre, mais aussi la peinture reprennent la mémoire du dernier *tlatoani*. Pendant plusieurs décennies après la Conquête, les chants des guerriers mexicas, les *netotiliztli*, continuèrent d'être entonnés dans les demeures des élites, même après 1550, parce que les paroles étaient dans une langue savante qui différait du nahuatl de

communication. Sahagún en fut outré. Les chants étaient adressés à Dieu, Notre Seigneur, nommé *toteucyio*, un terme d'adresse qui désignait en fait Tezcatlipoca. Pour le franciscain ces hymnes étaient une « forêt de broussaille plantée par notre ennemi [le diable] pour y cacher des fauves et des serpents ». À l'abri des oreilles indiscrètes en raison de la complexité de la langue, les paroles incitaient le peuple à la guerre ou à d'autres négoces troubles[53]. Ces *netotiliztli*, que les Espagnols appelèrent « romances » comme leurs chansons de geste médiévales, racontaient que les guerriers reviendraient de l'inframonde pour récupérer leurs droits. Deux personnages y étaient cités longuement : Nezahualcoyotl, roi de Texcoco au XVe siècle, une figure prophétique et poétique idéalisée, et Moctezuma, le deuxième du nom, mais parfois confondu avec son prédécesseur homonyme.

Nezahualcoyotl, pourtant si aimé, disparut de la tradition orale autour de 1600. En revanche, Moctezuma, sous le nom hispanisé de Montezuma, devint un héros messianique[54]. Cette survie, il la dut aux cérémonies religieuses et publiques, notamment au Corpus Christi, où il était honoré par des *danzantes* « montezumas », qui mettaient en scène la conquête du Mexique. Ce sont donc ces spectacles populaires qui contribuèrent à forger une identité collective néo-indienne.

L'iconographie du dernier empereur mexicain est très riche. La capture de Moctezuma fut représentée en Espagne dans une mascarade équestre célébrée à Alcalá de los Gazules en 1571[55]. Après 1609, les royaumes européens éprouvent un engouement pour les chorégraphies orientales. Moctezuma devient un héros des fêtes populaires et on le retrouve même en Angleterre, dans les « morris dances » du XVIIe siècle. Au Guatemala, une mascarade célébrée en 1608 incluait des prêtres habillés en Indiens, Turcs, Espagnols et Maures suivis par le couple formé par Moctezuma et La Malinche, l'interprète et concubine de Cortés. Chez les Quiché, le roi porte le nom de Tecum Uman. Ce personnage sera de retour en 1980, lors des guerres civiles qui ravageront le Guatemala[56]. Moctezuma-Montezuma est associé à une figure théâtrale, les *matachines*, dès le début du XVIIe siècle. Cet ensemble de danseurs, dont le nom est

d'origine italienne, était un numéro incontournable dans toutes les représentations musicales ibériques, car il clôturait le spectacle. Les *matachines* effectuaient une chorégraphie faite de passes d'escrime sous le mode burlesque. Ce sont eux qui apparaissent dans la chronique de Guaman Poma de Ayala, habillés en *danzantes* devant le Saint Sacrement, bien que dans ce contexte andin ils évoquent la mémoire d'une autre tradition[57]. C'est en tout cas le caractère martial des *danzantes montezumas*, devenus des « soldats de la Vierge » dès la fin du XVIIe siècle, qui rendit possible le rapprochement avec les *matachines* du théâtre ibérique. Dans un tableau anonyme du XVIIIe siècle intitulé *Mitote*, nom qui fait référence à une danse aztèque, on voit au premier plan un Montezuma barbu et couronné, portant un plastron où sont brodés ses emblèmes.

En 1680, lors des festivités de Querétaro, célèbres pour leur faste, les *danzantes* (indigènes et métis) proclament publiquement leur attachement à Marie. Querétaro est une ville coloniale située près des ruines de Tula. Dans cette exhibition, la mythologie toltèque et la splendeur des rois mexicains sont exaltées. Dans le cortège, Moctezuma, l'empereur des Mexicas, se trouve en compagnie d'autres princes mexicains. La Vierge clôt le défilé sur son char triomphal. Sur la première marche qui mène à l'église, une jeune fille de toute beauté, habillée d'un *huipil* brodé, et à genoux, incarne l'Anahuac soumis à Notre Dame[58].

Montezuma atteint son apogée à la fin du XVIIIe siècle, un moment crucial pour l'avenir des Indiens du Mexique. Il trône, par l'intercession de la Vierge de Guadalupe, sur la partie supérieure du tableau de Juan de Mena illustrant la diversité des métissages, ou *castas* (métissages divers), en compagnie de *danzantes*. En 1791, la proclamation du roi Charles IV d'Espagne donne lieu à des fêtes grandioses. En pays minier, à Guanajuato, la festivité est organisée par le riche cacique indien, don Felipe Bartolomé Ramírez Hernández de la Mota. La splendeur de la cérémonie fut immortalisée dans une toile de grandes dimensions où étaient représentés une bonne centaine d'Indiens. On y distingue « le cacique avec sa "république" », les trois Rois Mages, le joueur de *teponatzli*, le

tambour rituel des Aztèques, la chaise à porteur de Montezuma, le roi Olindes avec la Malinche, une série de rois de romans de chevalerie ou appartenant à l'Antiquité romaine, Cortés à cheval, de même que Cupidon, dont la bride de sa monture est tenue par un Chichimèque, enfin, des musiciens. Le dernier, qui souffle dans la trompette crie « Vive le roi ! »[59].

Grâce à la musique, Montezuma prend une dimension planétaire, puisqu'on le retrouve dans les danses de *matachines* au Texas et dans l'Arizona, mais aussi au Panama, où le chef tribal des Guaymi est appelé « montezuma », et même en Micronésie, à Guam, selon le témoignage écrit de Freycinet et illustré par une gravure d'Arago (début du XIXe siècle). Les *matachines* sont célébrés sous ce nom chez les Pueblos et dans les territoires situés en amont du Rio Grande, et avec eux la mémoire de la conquête sur la base d'un triple schéma : rencontre, bataille et soumission, présenté par Fray Esteban de Perea en 1633. Le personnage baroque des Montezumas festifs donne lieu à l'éclosion de la figure messianique du « roi » que l'on retrouve partout au Mexique et en Amérique centrale, y compris chez des peuples qui ne sont pas d'origine nahua comme les Purépecha du Michoacán, les Yaquis, les Coras et les Mayas[60]. Lors de l'indépendance du Mexique, la figure du roi d'Espagne, déposé par Napoléon, partage avec Moctezuma une même humiliation, infligée par des « étrangers ». Dans le sud-ouest des États-Unis, les natifs de Pecos et de Jemez verront dans Montezuma le *libertador* qui viendra les délivrer des Américains, selon des observations recueillies dans les années 1880.

Ces manifestations festives et théâtrales destinées à créer un lien entre les différentes couches sociales sont devenues avec le temps le support de la mémoire. On pourra objecter que ces fêtes, ces défilés, ces travestissements, ne sont pas des choses sérieuses et que la mémoire du passé ne peut pas être véhiculée par une culture qui s'est efforcée de la détruire. Et pourtant il faut accepter le pouvoir de la fiction, si puissant dans notre propre société. L'oralité en est contaminée car les images s'imposent à tous. Cette hétérogénéité, dénoncée par les *cultural studies* de la fin du XXe siècle comme

exprimant une forme sournoise de domination, possède incontestablement, par l'imagination débridée qui la fonde et par son éclat, cette « beauté convulsive », la seule qui mérite d'être servie comme le proclamait André Breton. C'est en quelque sorte la vengeance des *ixiptlas* sur les dieux et leurs médiateurs.

Chapitre 9

Retour à la Montagne

Le christianisme, procédant à des superpositions, exploitant les convergences, créant des identifications ou rejetant dans les enfers le lien ancestral, s'infiltra dans les croyances anciennes. Cela n'est pas en soi étonnant puisque les peuples américains, on l'a répété au cours de ce livre, ne sont pas en dehors des contingences de l'histoire. Les nouveautés introduites par les étrangers (conquérants, pèlerins, marchands) ont trouvé une place symbolique dans leur pensée ; des images sacrées nouvelles furent diffusées sur une vaste échelle, « régionalisées » et « intégrées » dans des traditions métaphysiques et esthétiques existantes. Certes, les chrétiens ont détruit les enceintes des dieux ainsi que le système politique et sacerdotal, mais les Anciens avaient, eux aussi, brûlé le temple de Quetzalcoatl de Teotihuacan, déboulonné et martelé les stèles mayas, détruit ou humilié les répliques ancestrales andines.

La restructuration coloniale des espaces habités créa de nouveaux villages pourvus d'une place centrale, présidée par l'église et par les institutions municipales. Dans les recoins perdus de la montagne, les « pueblos viejos », semi abandonnés mais ancrés dans la géographie sacrée immémoriale, devinrent le refuge des *gentiles*, des païens voués aux enfers, considérés comme des ancêtres sévères d'un autre âge, qu'il fallait amadouer. Le fil qui rattachait les autochtones à leur passé était ténu : la réduction drastique de la population ancienne par les épidémies avait ébranlé, voire brisé, la chaîne de transmission orale. Bref, une solution de continuité, doublée d'une déchirure existentielle, entrainait les populations anciennes à la dérive, les séparant de leurs prédécesseurs, qui restaient pourtant visibles dans les palais en ruines, dans les chaussées défoncées ou

dans les objets enfouis dans le sol, arrachés à la terre par les araires des paysans.

Restaient, inébranlables, la Montagne et ses répliques, piliers des croyances des peuples agriculteurs, axes du monde et réceptacles de fertilité. Malgré le zèle des missionnaires, il y avait des « idolâtries » impossibles à extirper puisqu'elles étaient inscrites à tout jamais dans le sol, telles les grottes, les vallées encaissées, les confluences fluviales et les sommets. L'Église pouvait-elle venir à bout de ces croyances inscrites dans la géographie mythique millénaire ?

Le *cerro* et l'autochtonie

L'autochtonie est le fait d'« être né de la terre » et non pas d'une femme. L'émergence minérale des communautés humaines, dans un temps reculé de l'histoire – celui des mythes et des récits –, est un trait que les anciens Péruviens partagent avec les Athéniens. Un objet étonnant datant de l'époque inca reproduit un utérus lithique.

Ces conceptions ne disparurent pas après la conquête. En 1587, le grand cacique de Latacunga, don Sancho Hacho, rédige son testament. Presque un demi-siècle s'est écoulé depuis que les Espagnols sont entrés dans la province de Quito. Don Sancho, devenu catholique, dispose de beaucoup de biens meubles et immeubles. Il possède un domaine considérable car « tout ce que mon regard pouvait parcourir me fut donné par l'Inca ». Parmi d'autres biens, il a un « petit mont rond » (*cerrillo*), situé entre Latacunga et la ville de Quito, qui lui a servi de « mère », car, précise-t-il devant le notaire, il fut d'abord mis vivant dans la terre, puis ressorti, pour épouser sa propre sœur, Mama Ocllo[1]. Don Sancho Hacho, un notable du début de l'époque coloniale dans la juridiction de Quito, reprend à son compte une tradition rapportée par Poma de Ayala selon laquelle, après la sortie des Incas de Pacarictambo, Mama Huaco enfanta d'un fils, qu'elle plaça quelque temps dans une caverne. Pour l'un et l'autre, l'autochtonie est un rite qui confirme l'enracinement d'un homme (un seigneur) dans l'espace.



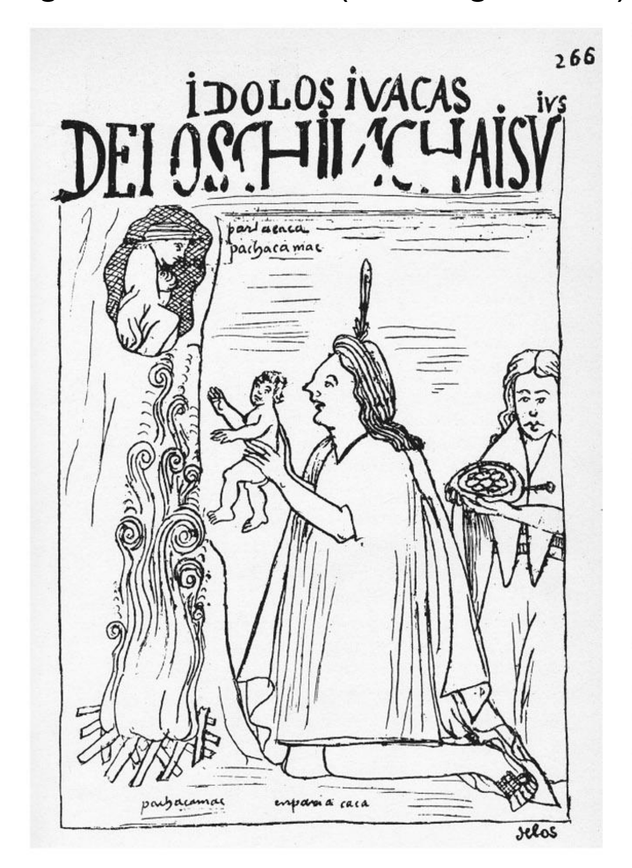
Matrice lithique

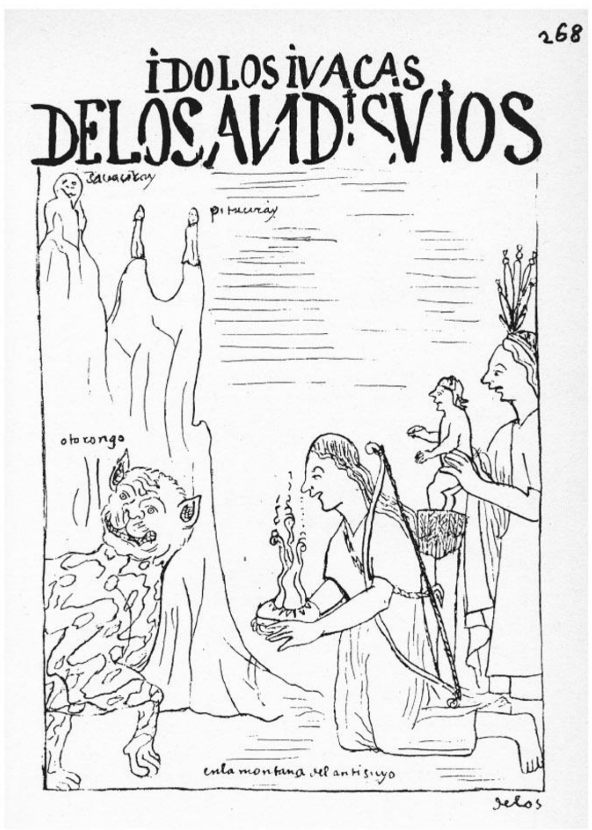
Le sacrifice humain est le prix qu'il faut payer pour assurer la fertilité des champs, des troupeaux et des hommes. Au Pérou, des offrandes d'enfants avaient lieu dans les Quatre Quartiers de l'Empire inca ; elles s'ajoutaient aux *Capac Hucha* des glaciers. Dans les dessins de Poma de Ayala, ce sont les parents de l'enfant qui apportent leur présent à la *huaca* ancestrale.

Dans le Collasuyu, où l'économie pastorale était primordiale, l'image montre un lama noir, mais le texte qui l'accompagne indique qu'on lui sacrifiait aussi dix enfants âgés de un an, de la coca, des cochons d'Inde et du *mullu* (spondyles). Dans la région de Canchis (entre Cuzco et le Titicaca), on enterrait avec un enfant de douze ans de l'or, de l'argent et autres « immondices »[2].

C'est à peu près à la même date que l'Espagnol Martin de Murúa, auteur d'un corpus illustré qui a servi d'inspiration à Guaman Poma de Ayala, traça ce dessin qui condense admirablement la Conquête, emprisonnant l'Inca entre les deux colonnes d'Hercule qui marquent le

« Plus Ultra » de l’Empire espagnol. Mais l’Inca est « derrière » la montagne, qui fonctionne comme une sorte de bouclier, une montagne qui est visiblement le *cerro* de Potosi selon la gravure de Agustin de Zárate (CHT, fig. 6 et 7).





Sacrifices, Guaman. Poma de Ayala, fols. 266 et 268

On voit bien, dans les deux images, les chemins comme des serpents que les travailleurs empruntent pour entrer dans les mines, ainsi que les nervures des filons. Murúa, un prêtre basque rompu au quechua, dessine une montagne creuse, ses richesses étant désormais ses entrailles minérales. Là, le sacrifice n’est pas indiqué, du moins sous la forme explicite des illustrations de Guaman Poma, même s’il est présent en filigrane, puisque c’est l’Inca qui est enfermé entre les deux colonnes d’Hercule, et les victimes du *cerro* sont les travailleurs des mines.

La Montagne fut la pierre d’achoppement des missionnaires, surtout ceux qui organisèrent l’évangélisation des « adorateurs d’idoles » dans le cadre de la Contre-Réforme, une période

caractérisée par l'intolérance et la violence des deux visions inconciliables du christianisme. Joseph de Acosta fut un des fleurons de la Compagnie de Jésus, et José de Arriaga un redoutable théoricien de l'idolâtrie andine, cependant, malgré leur lucidité intellectuelle, ils ne pouvaient pas venir à bout de ces archétypes nourriciers qui étaient la condition même de survie de milliers de paysans. Aujourd'hui, alors qu'il n'y a plus de sociétés agraires mais des agriculteurs mécanisés et armés de nouvelles technologies, on entend encore le faible écho de ce désarroi millénaire face aux déchaînements des éléments naturels, comme celui, par exemple, des viticulteurs champenois, bouleversés par le réchauffement climatique, sans autre recours que de se tourner vers des politiques impuissants.

En dépit des efforts des jésuites extirpateurs d'idolâtries, il était impossible de faire table rase des monts et des vallées, tâche dévolue aux hommes-dieux, comme Quetzalcoatl, Viracocha et leurs cousins, capables de bouleverser le paysage de la seule force de leur voix. C'est pourquoi la Montagne, avec ses grottes, ses sources et ses lacs, continua à mener une existence à la fois centrale et marginalisée auprès de son peuple. Centrale, parce que c'était elle qui donnait la fertilité indispensable, mais en marge de l'orthodoxie chrétienne et, de ce fait, occulte, jalouse et exigeante.

La vénération des sommets est universelle. Dans l'Himalaya, les cols d'altitude sont peuplés d'êtres chtoniens que le voyageur doit conjurer pour pouvoir les traverser. En Grèce, encore aujourd'hui, les sommets consacrés au prophète Élie peuvent s'avérer dangereux : c'est la version orthodoxe du char solaire d'Apollon. En Espagne, les vachères du *Libro del Buen Amor* de l'archiprêtre de Hita sont des ogresses qui rôdent autour des cols et exigent de chaque voyageur des relations sexuelles. Dans la péninsule Ibérique, les croyances populaires affirment que les Maures, avant leur départ, ont enterré de l'or dans certains *cerros*, mais ce trésor est bien gardé et le visiteur curieux peut y laisser sa vie ou son âme. Dans les pays andins ainsi que sur les hautes terres du Mexique, parler de montagnes relève de l'évidence. Le mont qui est l'objet de vénération, généralement appelé

cerro, se détache de la chaîne par un trait particulier : par sa béance et son feu, comme c'est le cas des volcans, surtout quand ils sont encore en activité, par son éclat, comme les glaciers, par sa forme insolite, comme les dessins de Guaman Poma le montrent. Dans la perspective de l'observateur, le *cerro* s'impose dans son horizon visuel par l'une des caractéristiques énoncées. En Équateur, l'ascension aboutit généralement à une lande (*páramo*), après la traversée d'une forêt d'altitude, broussailleuse et hostile. Cet espace est celui du *cerro* dont la forme, perçue si clairement de la vallée, s'est effacée au fur et à mesure de l'ascension et se présente désormais comme une étendue sans fin et sans repères.



Espace « sauvage » de Pindilig (Équateur)

En fait, le *cerro* n'est pas « isolé » puisqu'il entretient des liens particuliers avec ses congénères de la Cordillère, et le culte des montagnes tient compte de ce réseau minéral. Le mont vénérable n'est pas simplement une forme qui s'impose au regard ; son corps est creux et contient une demeure, une caverne, un palais, un lac, et même une église. Le malheureux « indio Phelipe », de la

circonscription de Chancay, en fit l'expérience à son insu un jour de 1662. Alors qu'il s'était assoupi sur la rive d'un ruisseau, quelque chose le réveilla brusquement. Cette frayeur provoqua le détachement de son âme, qui quitta son corps et se retrouva dans une salle où trônait une table d'or, autour de laquelle des notables étaient en train de dîner. Phelipe (ou son ombre) fut sauvé *in extremis* par un franciscain qui se trouvait parmi les commensaux ; il intervint en sa faveur auprès du « Roi » de la montagne : « Laissez-le partir, dit-il, ne voyez-vous pas qu'il est si pauvre[3] ? »

Encore aujourd'hui, on affirme en Équateur que le *cerro* est « endiosado », c'est-à-dire « pourvu d'un dieu », et qu'il communique de façon souterraine avec d'autres *cerros* et lacs pourvus, comme lui, de « force ».

L'inquiétante étrangeté des *huacas*

Les tertres, *mounds*, *huacas* et autres constructions devaient s'imposer dans le lointain et s'intégrer dans une géographie sacrée. Prenons l'exemple de Caral, le site le plus ancien du Pérou. Depuis la place circulaire cérémonielle, l'ouverture en forme de V entre les deux massifs est située dans l'alignement de la cité. Ce paysage dépouillé, presque géométrique, incarne parfaitement cette dimension métaphysique de la montagne.

On trouve une même configuration à Cholula, encadrée au loin par les deux volcans, Popocatepetl et Iztaccihuatl, et ailleurs, à condition d'interroger du regard ce qui n'est pas un paysage, mais une fenêtre ouverte sur le monde réel et caché. Le Temple du Soleil de Cuzco était dans l'alignement du *cerro* de Poquen Cancha, où le soleil se couchait tous les soirs. Ce mont était fêté lors de l'Inti Raymi, la fête du Soleil[4].



Caral

Au XVIIe siècle, les montagnes vénérées se dressent « comme une pyramide ». Ce sont les mots employés par un jésuite observateur pour décrire la forme saisissante du *cerro* Raco, un des sanctuaires les plus célèbres de Chinchaycocha[5]. Cette montagne est « visible partout », dit le prêtre – trait indispensable de toute construction de *huacas* et de *mounds*. Le jésuite ne pouvait pas ignorer que, dans les petits pays de l'Europe et à une plus petite échelle, les clochers étaient des repères visuels et sonores. Le sommet du Raco avait la forme de la *maca* (*lepidium meyenil*), un tubercule qui, broyé et mâché, est un aphrodisiaque puissant. Les populations locales vénéraient le « Père » de la Maca (Apu Maca) et lui faisaient régulièrement des offrandes et des sacrifices, bravant le zèle des extirpateurs d'idolâtries.

Cette région de Chinchaycocha est caractérisée par une surabondance de lieux vénérables. La ville de Jauja s'élève au bord de la vallée du Mantaro, dont la source est un grand lac appelé Bombón autrefois, aujourd'hui lac de Junin. Nous sommes en pays

des Huancas, une population conquise tardivement par les Incas, dont les ancêtres étaient intégrés à l'Empire wari. Dans toute cette province, nombreux étaient les orfèvres qui ciselaient des vases en or et en argent destinés au service des seigneurs et à l'ornementation des temples[6]. En outre, la ville de Jauja est située à proximité du lac de Paca, dans lequel, selon les légendes nées au XVIe siècle et conservées jusqu'à nos jours, les Incas auraient jeté l'or des sanctuaires, afin de le soustraire à la rapacité des conquistadores[7]. Toute tentative de récupérer ce pactole a été, est, et sera vaine, car le trésor se dérobe sans cesse. Le grand lac de Chinchaycocha est lui-même considéré comme le « Père des Lamas » ; en 1610, alors que la vigilance des jésuites semblait impossible à distraire, on lui sacrifia un Indien.

La polysémie du terme *huaca* englobe, dès la fin du XVIe siècle, tout ce qui relève du Monde Ancien : les forces telluriques, les maîtres, leurs pouvoirs, les vestiges archéologiques et les trésors enterrés dans ces lieux par les Incas. Cet univers parallèle est le domaine du diable. Dans la Nouvelle-Grenade, les démons hantent les bosquets et les broussailles ; en Nouvelle-Espagne, ils grouillent dans les *cenotes* et les monts, et même un religieux aussi endurci que Diego Durán faillit être englouti par un lac en colère.

Au Pérou, les mythes qui racontent l'origine des sociétés évoquent une époque primordiale, livrée aux seules puissances telluriques, les ancêtres des groupes humains. Ces entités ont laissé de nombreuses traces de leur présence qui se manifestent diversement : une pierre à la forme particulière, un sanctuaire en ruines, un lieu solitaire et singulier, un animal au comportement étrange, un être pourvu d'une anomalie physique (bec-de-lièvre, pied bot…), la naissance de jumeaux, un lac de montagne : bref, tout ce qui dans la nature animée ou inanimée présente une « inquiétante étrangeté », caractéristique première des *huaca*. Dans cet ensemble disparate, certaines montagnes occupent une place prééminente. C'est le cas des glaciers de la Cordillère, qualifiés encore aujourd'hui par les paysans de « majestueux ».

Le Pérou n’a pas de codex et le seul récit que nous avons des temps anciens fut recueilli en quechua par un religieux, Francisco de Avila, à Huarochiri[8]. Une grande partie des mythes raconte les guerres incessantes entre les *huacas* (au masculin dans l’original), qui sont les ancêtres des peuples de la région. Ces entités se dédoublent facilement et traversent les ordres minéraux, animaux et humains. Nous retrouvons cette plasticité des formes, typiques des mondes chamaniques. Les *huacas* originels, avant l’alternance du jour et de la nuit, étaient Yanañamca et Tutañamca, respectivement le « Noir » et l’« Obscurité ». Ils furent vaincus par Huallallo Carhuincho, « une haute montagne avec son glacier », qui se dresse du côté de Jauja. C’est donc la lumière (la réverbération du soleil sur le manteau neigeux) qui triomphe des ténèbres primordiales. Ce *huaca* interdisait aux hommes d’avoir plus de deux enfants. Quand c’était le cas, il en mangeait un. Le mythe pointe la coutume du sacrifice des enfants sur les hauts sommets.

Cependant, les hommes continuèrent de se reproduire, et comme la terre était rare, ils occupèrent les pentes de la Cordillère pour les labourer. À cette époque, « les oiseaux étaient tous très beaux, comme les perroquets dont les plumes jaunes et rouges éblouissent », commente le texte. La divinité montagne Pariacaca s’imposa au *huaca* cannibale Carhuincho, qu’elle renvoya, avec les oiseaux merveilleux et ses adorateurs, chez les peuples de la forêt[9]. Pariacaca décida que ses enfants peupleraient la terre de Huarochiri, c’est pourquoi chaque groupe a pour ancêtre un rejeton de ce *huaca*. Lorsque les descendants montaient au sommet d’une montagne pour l’honorer, ils disaient « qu’ils allaient voir leurs morts ».

Parmi tous les enfants de l’ancêtre Pariacaca une place spéciale fut dévolue à Cuniraya Viracocha, le « vieillard pouilleux ». Malgré le mépris que son allure inspirait aux familles, son action sur les communautés fut bénéfique puisqu’il leur donnait vie et vitalité car « rien qu’avec sa parole, il préparait le terrain pour les cultures ». Transformé en oiseau, Cuniraya grimpa en haut d’un arbre et féconda une autre *huaca*, Cahuillaca, avec un fruit. Quand l’enfant né de cet acte reconnut son père sous les traits d’un mendiant, Viracocha

revêtit son costume d'or : « Il se redressa et éclaira la terre entière. » La belle Cahuillaca, atterrée d'avoir été violée par cet homme repoussant, s'enfuit en direction du Pacifique. Au terme d'une longue poursuite, Cuniraya ne réussit pas à la rattraper ; la jeune femme plongea dans la mer et se transforma en île.

Les hommes de l'Aube

Huari était le nom d'une divinité agricole du centre du Pérou, présente à l'époque de l'Empire wari. Il s'agit, bien entendu, d'un même nom qui lie le dieu ancestral et son peuple. Afin de faciliter la lecture de ces pages, nous garderons la graphie Huari pour nous référer à la divinité incarnée dans la montagne ancestrale, et réserverons le nom de Wari pour indiquer la civilisation préhispanique surgie dans la région d'Ayacucho. Nous ne savons pas quelle était l'apparence de la réplique lithique et sculptée de ce Huari. Probablement, il s'agissait d'un avatar de la Divinité aux Sceptres ou aux Bâtons qui trône à Tiwanaku. Le fait est que les jésuites trouvèrent dans tout le Pérou central, notamment à Cajatambo, la mention d'une divinité appelée Huari et luttèrent contre ce qu'ils considéraient être une manifestation du diable. Leurs témoignages sont nombreux et précis. Les paysans indigènes lui attribuaient la création des canaux d'irrigation et le marquage des terres cultivables, deux fonctions majeures qui rendent possibles l'agriculture et la sédentarisation.

Du point de vue linguistique, le territoire où se sont développées les croyances autour de Huari inclut le nord du littoral central (vallées de Chancay et de Paramonga) et la vallée du Mantaro, berceau de la civilisation Wari, où Cieza de León avait vu, au XVIe siècle, l'idole Huarivilca. En dehors de cette aire, il existe un panthéon de divinités qui sont connues sous d'autres noms mais qui semblent être des manifestations locales d'un même dieu : Catequil, Ataguju, Naymlap, Huichama, « fils du soleil » et, plus au sud, Cuniraya, Pachacamac Huallalo et Pariacaca[10]. César Itier trace l'étymologie de *wari*, à partir de *waray*, qui signifie « aube ». Dans toute la région d'Ayacucho,

Huánuco, Ancash, Lima et Junin, ce mot se rapporte aux *gentiles*, les premiers hommes. L'association d'un peuple primordial avec l'aube apparaît également dans d'autres formes régionales du quechua, comme *paqari*, qui désigne le lieu d'émergence des Incas, mot formé à partir de *paqarina*, une notion dont nous avons déjà présenté la traduction graphique (chap. 4). Dans le quechua parlé dans la région de La Paz, les Wari-Wari sont des « géants » qui vécurent à une époque ancienne. Enfin, cette humanité première et autochtone s'oppose aux *llakwas* ou *llacuazes* venus d'ailleurs[11].

Les jésuites se trouvèrent donc confrontés à une croyance millénaire inscrite dans le relief de la Cordillère. En 1656, le licencié Noboa, exécuteur des idolâtries de la région de Cajatambo, fit détruire tous les *huancas* de la région, ou du moins il le crut, car ces monolithes étaient encore sur pied dans les années 1960-1970, comme en témoigne, entre autres, Pierre Duviols[12]. Plantées au milieu des champs, ces pierres ressemblant à des menhirs étaient le double minéral de l'ancêtre et de sa momie sacrée, le *mallqui*. Tous ces *huancas* n'étaient pas de « force » égale. De même que les sommets des montagnes, les *huancas* étaient placés les uns par rapport aux autres par ordre hiérarchique : ceux d'un simple village, ceux qui présidaient un ensemble de villages habités par un même groupe ethnique, ou ceux qui dominaient une région encore plus vaste, comme Huari, l'ancêtre suprême, vénéré par plusieurs peuples. C'est lui qui avait appris aux hommes à clôturer les champs et qui avait distribué parmi les différentes lignées les parcelles et les canaux d'irrigation. Il était la figure tutélaire et « imputrescible de cette prise de possession et de cette création initiales[13] ».

Les témoignages recueillis au XVIe siècle rapportent que la plupart des Huaris ancestraux étaient venus de l'ouest, c'est-à-dire de la côte du Pacifique. Cette croyance est attestée par l'archéologie, qui a montré l'ancienneté et l'éclat des civilisations du littoral avant l'émergence de Wari-Tiwanaku. L'ethnographie apporte des informations troublantes. Dans la communauté de Tupicocha, à Huarochiri, les paysans continuent à célébrer les maîtres des eaux et des sources. Des danseurs costumés appelés « huaris » montent

jusqu'en haut d'un *cerro* où deux crânes humains sont gardés dans la terre, et les remercient. Selon une tradition propre à l'ayllu Checa, la momie ancestrale de Ñan Sapa (« le Vénérable Chemin ») était munie d'un bâton décoré, similaire, dans la matière et dans la forme, à celui des autorités indigènes appelées *varayoc* (« ceux qui sont pourvus d'un bâton »)[14]. Ces Huaris mythiques se répartirent les champs et, à leur mort, ils se transformèrent en pierres. Nous retrouvons la même idée de lithification dans les récits de l'origine des Incas au XVIe siècle.

Cette première vague de peuplement fut très ancienne. Elle eut pour tâche d'asseoir une fois pour toutes les bases de la société agraire. Une seconde vague migratoire partit cette fois-ci de l'Est. Les documents coloniaux appellent ces migrants *Llacuash* (« llacuaces ») : les groupes ou *ayllus* seraient originaires de plusieurs endroits : Yaco, Raco, le Haut Huallaga, Lauricocha et Chinchaycocha. Leur figure tutélaire est la Foudre-Tonnerre-Éclair, Libiac Cancharco en quechua. Cette migration serait historique et contemporaine de l'émergence des Incas[15]. L'archéologie du XXIe siècle conforte cette opinion, puisqu'elle indique qu'entre 1000 et 1450 de notre ère des groupes abandonnèrent des terres productives pour s'établir dans des lieux fortifiés, les *pukara*. De même ces hommes contrôlèrent les sources en amont de la côte pacifique, vitales pour les populations locales[16].

Le bornage des terres est la conséquence d'une conquête militaire. Ainsi le monolithe *huanca* est le double du Seigneur de la Guerre, le *sinchi*, qui détient le pouvoir de fertilité, que nous avons vu émerger depuis des temps plus anciens à Cerro Sechín et à Chavín. Selon quelques versions, l'Inca Viracocha, père de Pachacutec « le grand transformateur », remporta avec son fils une victoire décisive contre les Chancas, qui verrouillaient l'accès aux territoires situés au-delà de la vallée de Cuzco. Ce triomphe fut obtenu grâce à une armée de monolithes qui écrasa les ennemis. Selon le chroniqueur Polo de Ondegardo, « cette invention fut une des plus importantes parmi celles que les Incas exploitèrent pour dominer les autres[17] ». Ces monolithes sauveurs des Incas portaient le nom de *purunrunas*,

« peuples sauvages » et primordiaux, des géants dotés d'une force surhumaine. C'est ainsi que l'histoire, à peine entrouverte sur cette bataille décisive, se referme sur le mythe et sa circularité, puisque les géants étaient, eux aussi, un peuple primordial venu de l'océan et établi à Santa Elena, bien avant l'éclosion de Valdivia.

Par ailleurs, cet épisode ainsi que d'autres témoignages glanés dans les sources historiques permettent d'affiner la figure de Viracocha. Il y a d'abord l'homonymie entre le « dieu » et un Inca qui occupe une place à part dans les récits dynastiques. Martin de Murúa, qui ne décrit pas cette bataille de « pierres », l'identifie avec la figure du pèlerin : « certains disent qu'il était barbu, qu'il avait conquis beaucoup de *pueblos* avant de disparaître ». Cet Inca fut un grand « sorcier », qui avait beaucoup d'adeptes que l'on reconnaissait à leur longue chevelure et au vêtement très blanc[18]. Que Murúa, qui est prêtre, emploie le terme de « sorcier » n'est pas étonnant, encore qu'il utilise en espagnol le mot *hechicero*, proche de la magie, et non pas celui, agressif et malveillant, de *brujo*. Cet Inca est donc décrit comme étant capable d'accomplir des actes qui ne sont pas à la portée de tout le monde. Le long de sa description, Murúa le présente comme le père du « Grand Transformateur » (Pachacutec), bien qu'il ne fut pas « marié ». Il meurt très vieux (ou bien il disparaît), maltraité par son fils. Cette histoire rejoint le récit que l'on fit à Cieza de León à Tiwanaku. Cependant, la place particulière qui est accordée à l'Inca Viracocha suggère qu'il fut tenu pour un homme-dieu, à qui les Incas prêtèrent l'aspect du dieu Tunupa gravé sur la Porte du Soleil. Viracocha Inca fut le premier à « civiliser » ses sujets ; son travail fut parachevé par Pachacutec, celui qui anéantit les ennemis de Cuzco et détruisit leurs *huacas* et leur mémoire.

Dans la région de Cajatambo, le culte rendu à Huari, seigneur des champs cultivés et de l'eau d'irrigation, était toujours en vigueur au XVIIe siècle. En 1656, les Indiens d'Otucos travaillaient les champs du dieu Huari et de ses femmes, les Zaramamas (maîtresses ou mères du maïs). Ce dieu était celui qui leur donnait à manger et de l'eau[19]. Selon d'autres témoignages, les anciens avaient ouï dire que Huari

était l'Antéchrist et portait une barbe d'Espagnol. Il était venu leur distribuer les terres dans le temps où ils vivaient sans chef et s'entretuaient dans des guerres incessantes. Huari avait un siège de pierre ; quand il arrivait, il faisait souffler un vent très fort. Les paysans lui faisaient des offrandes. Le culte à Huari n'était pourtant pas exclusif et d'autres pierres étaient vénérées aussi dans la région[20].

En tout cas, Huari, « celui qui se lève le jour », maître des canaux d'irrigation et de l'eau des montagnes qui provient de la Mer (Mama Cocha, le lac-source), est aussi identifié avec Viracocha, une mer souterraine et brillante[21]. Cette vieille idée était encore vivante dans les années 1980, à Sigchos (Équateur), où on m'expliqua que les « cerros » étaient unis avec les lacs par des tunnels, une conception proche d'ailleurs de celle des Tzotziles du Chiapas.

Le « don » initial de la terre oblige les paysans à faire revivre les liens qui les unissent à leurs ancêtres. Lors des cérémonies qui ouvrent ou qui ferment le cycle agricole, on sort les défunts de leurs niches de pierre, les *machay*, et on les dispose, vêtus de tuniques neuves, sur une plate-forme. On leur sacrifie des lamas et des cochons d'Inde et on asperge ces corps de sang recueilli dans des petites calebasses ainsi que de bière de maïs. Puis ils descendent en dansant jusqu'au village au son de tambourins. Cette fête est célébrée à la fin de l'année lors du solstice de décembre[22]. Il s'agit d'une cérémonie paysanne – la structure politique et sociale inca n'existe plus. Les documents de Cajatambo, une source unique pour l'étude des croyances andines, montrent que ces rituels hors du temps sont déjà contaminés par l'argent, puisque des pièces de monnaie sont aussi données en offrande. Un bien d'autant plus précieux que, pour l'obtenir, il faut travailler dans les mines jusqu'à l'épuisement. On parle de 190 pesos, une somme considérable, que les « majordomes » des *huacas* conservaient dans différentes petites bourses.

Malgré les spécificités locales et régionales, le culte des montagnes présente des points communs. Les *cerros* ont des « maîtres » pourvoyeurs de bétail et d'espèces animales non

domestiquées comme les cervidés et les vigognes. Ces maîtres exigent des offrandes comme paiement de leurs bienfaits. Ils habitent les espaces sauvages (*bravos*, *sachas*, *saxra*), non cultivés ni christianisés, et peuvent se manifester sous diverses formes, soit comme des êtres resplendissants, soit comme des vieillards pouilleux. Ils peuvent également se muter en oiseaux.

La brillance est bien un trait important des mythes de Huarochiri et nous renvoie à la place qu'accordent à cette qualité les sociétés préhispaniques. Une des personnifications coloniales du Maître de la Montagne est le cavalier resplendissant, lié aussi à des incarnations célestes et syncrétiques comme Santiago-la Foudre. On retrouve cette figure dans tout l'espace andin y compris dans les zones périphériques peuplées par les Chiriguanos, où, dans les années 1570, une série de rumeurs évoquaient les déplacements d'un jeune homme aux cheveux longs, imberbe et vêtu comme un indigène. Les documents le décrivaient comme un *mancebo*, un mot espagnol qui désigne un homme très jeune, mais aussi un métis selon le parler local. Ce jeune prophète avait tenté de persuader les Indiens d'embrasser le christianisme et d'abandonner les pratiques exécrables de l'anthropophagie et de la polygamie : s'ils gardaient deux femmes, l'une d'elles devait alors être une servante. Il portait avec lui deux croix, une grande et une petite, et exhortait les natifs à vénérer leur père Zhus (Jésus) et à cesser de se battre entre eux. Le vice-roi Toledo demanda qu'on lui fasse un rapport circonstancié sur ce personnage. Les témoignages concordaient sur plusieurs faits : le garçon resplendissait et quand son image s'estompait, des bruits très forts qui faisaient penser au tonnerre se faisaient entendre. Cet étrange personnage est probablement à l'origine du culte qu'on rend à Santiago dans les alentours de Bombori (Chayanta, Bolivie).

À Huarochiri, au Pérou central, et à la même époque où Francisco de Avila collectait la série de mythes dont il a été question, une vieille Indienne très traditionnelle fut « touchée » par le Seigneur et prit pour patron l'apôtre Santiago. Tandis qu'elle se rendait à sa parcelle de terre, le cœur gros parce qu'elle venait de perdre deux de ses enfants le jour même, un beau cavalier monté sur un cheval blanc,

portant épée et poignard doré, effraya le petit garçon qui l'accompagnait, lequel s'enfuit en pleurant. Le gentilhomme demanda à la vieille si elle le reconnaissait. « Oui, *señor,* tu es Viracocha », lui répondit-elle. « Alors tu ne me connais pas », répliqua-t-il. Comme elle était interloquée, il lui dit que son nom était Santiago, un des douze apôtres de Jésus-Christ, et qu'il venait lui apprendre comment elle devrait vivre désormais[23].

La figure de Santiago est liée à la foudre et au tonnerre, des attributs propres aux populations des Llacuazes, originaires du lac. Dans la région de Chumbivilcas (Cuzco), les Indiens « adoraient des grottes, des pierres, des figurines de bronze, le tonnerre et la foudre qu'ils appellent Santiago. En outre, ils vénéraient le démon sous la forme d'une idole qui prétendait s'appeler *amor mundi* et qui prêchait qu'il était bon d'obéir aux deux Lois, la leur et celle des chrétiens, et de réunir les dieux car le nôtre était bon pour l'âme et le leur, pour le corps, pour les maladies et pour la reproduction des animaux et des plantes[24] ».

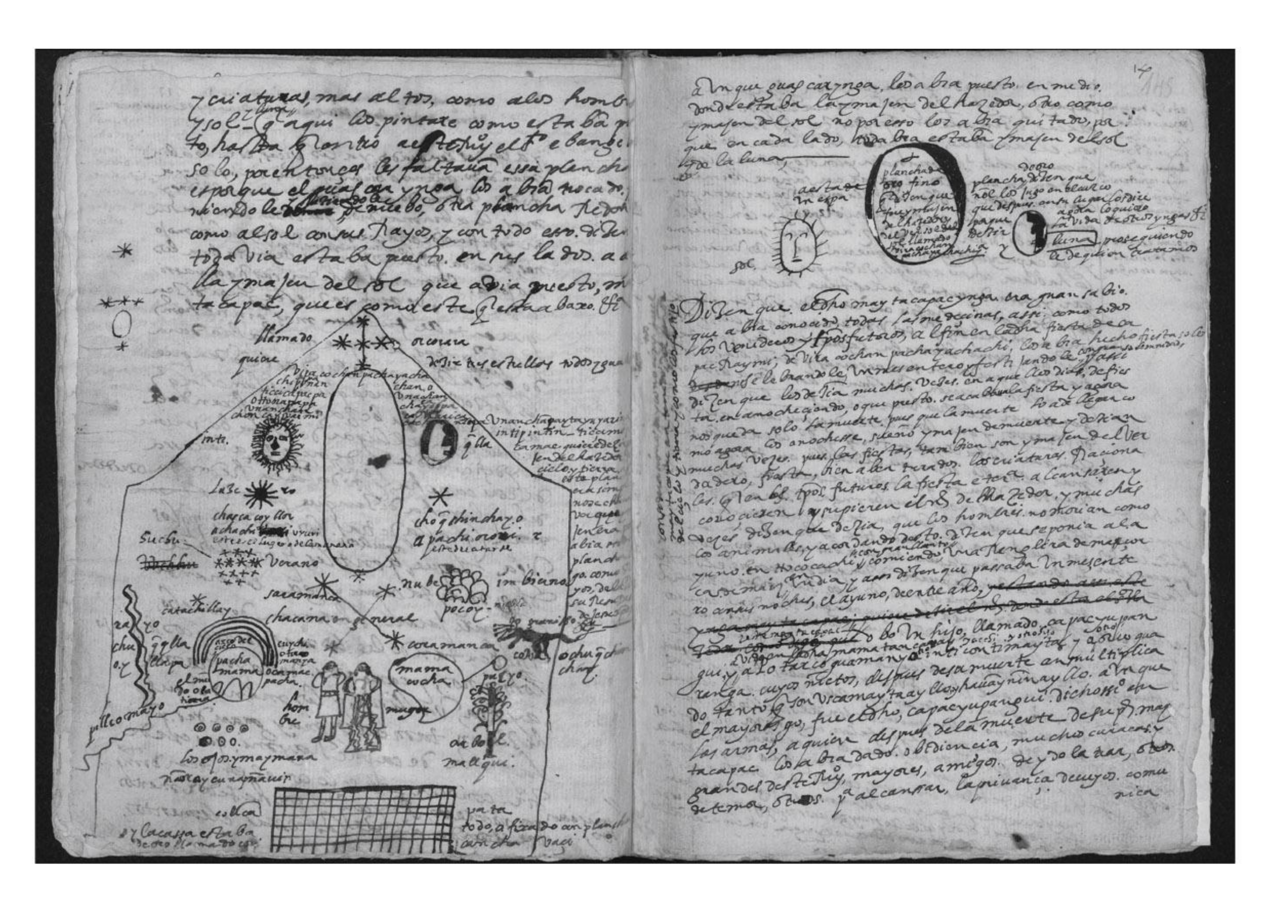
L'éclat, si important dans les conceptions américaines, trouvait dans les Évangiles sa contrepartie chrétienne. Le Christ lui-même, parti avec Pierre, Jean, Jacques sur une haute montagne à l'écart, se transfigura devant ses disciples : « Son visage brille comme le soleil, ses vêtements devinrent blancs comme la lumière. Et voici que leur apparurent Moïse et Élie, parlant avec lui. Et voici qu'une nuée lumineuse les prit sous son ombre[25]. »

Don Joan de Santa Cruz Pachacuti, un notable paradoxal

Nous avons rencontré ce chroniqueur indigène à propos des Incas et de leur mythe d'origine, qu'il avait illustré par une image où les signes des *paqarina*, semblables à ceux qui ont été repérés dans l'iconographie de Tiwanaku, étaient distribués dans un dessin conçu graphiquement comme une montagne. Un peu plus loin, dans la même chronique, l'auteur introduit une deuxième illustration qui a fait

couler beaucoup d’encre. Les interprétations sont variées : le dessin reproduirait le système de parenté inca, le dualisme andin fondé sur la différence sexuelle ou encore la disposition chrétienne, à la manière d’un rétable baroque, d’éléments andins, cités couramment dans la *Doctrina Cristiana* et le *Confesionario para los curas de Indios* de 1585[26]. Pour Pierre Duviols, qui soutient cette interprétation, la planche de Coricancha, telle qu’elle fut dessinée par le chroniqueur, est imprégnée d’éléments chrétiens et ne traduit pas une vision andine.

Il nous semble pourtant que ce dessin, assez grossier quant au style, affirme de façon subtile cette idéologie intemporelle liée à la Montagne sacrée. Le traitement de la figure humaine est simple et réaliste, et ne correspond pas au style linéaire ni des Incas ni des Wari. L’autel baroque proposé par Duviols rappelle plutôt la façade d’une église mais la croix supérieure, au lieu de se dresser au sommet de l’édifice, est contenue dans le cadre, dont la silhouette reproduit une fois de plus la Montagne, à laquelle le symbole chrétien est subordonné. La croix supérieure est formée par l’entrecroisement des « Trois Maries » (le baudrier d’Orion), et la glose qui l’accompagne, *orco rara*, signifie à la fois « étoile de la montagne » et « lama mâle ». Le cercle vide et central correspond à Viracocha avec ses noms et attributs. C’est une image neutre, ni andine ni catholique, de Dieu-Père, alors que celui-ci apparaît dans l’iconographie catholique coloniale, puisque la figuration divine n’est pas interdite par le catholicisme. Au Pérou, l’icône du Dieu suprême a été dessinée par Guaman Poma de Ayala. Le fait qu’il soit absent de ce dessin est un acte délibéré de l’auteur.



Retable de Santa Cruz Pachacuti

Dans la partie inférieure, l’auteur a écrit « c*hakana* en général » et on reconnaît facilement le trapèze de la constellation d’Orion formé par Bételgeuse, Bellatrix, Rigel et Saïph, reproduit d’ailleurs dans sa forme géométrique dans les tissus avec l’image du Dieu aux Sceptres. La *chakana* est aussi, on s’en souvient, une manière de représenter les escaliers des montagnes artificielles depuis les pétroglyphes du Formatif[27]. Sur la gauche, du point de vue de l’observateur, Pachamama ou la Mère-Terre est dessinée sous la forme d’un cercle coiffé d’un arc-en-ciel. L’intérieur du cercle montre trois montagnes en « pain de sucre » d’où jaillit le fleuve Pillcomayo, qui marquait la frontière entre le monde inca et les Chiriguanos. Cette image est formellement identique à celles que l’on trouve dessinées ou modelées dans les vases mochicas. Le nom de Pachamama signifie la source ou l’origine (mama) de la terre et du temps. Elle fait pendant à Mama Cocha, qui se trouve sur la partie droite du dessin ; son nom Lac ou Eau primordiale, c’est-à-dire la Mer. Mama, en tant que déterminant cette fois-ci puisqu’il précède le nom, comme c’est la

règle en quechua, prend un sens originel et génératif de « premier » ou début d'une série, comme c'est le cas du pouce (qualifié de *mama*) par rapport aux autres doigts de la main. Cet aspect « premier » est bien indiqué sur l'image comme on peut le voir dans le lien qui relie la Mama Cocha au puits ou source (*pucyo*) qui en découle. Il s'agit d'une conception encore vivante auprès des paysans andins selon laquelle tous les réservoirs d'eau de la montagne communiquent avec la mer[28].

Le terme d'*illapa* a le sens général de « lumière » digne de vénération et s'applique à « tout ce qui est ancien de beaucoup d'années et qui est gardé », dans le sens d'enfermé, ôté à la vue. Il s'applique également aux momies des Incas, occultées sous le paquet de tissus qui les enveloppent. La maison foudroyée était, elle aussi, soustraite au regard : « on la ferme avec tout ce qu'elle contient, sans que personne n'y touche[29] ». La foudre est dessinée comme un serpent, et on se rappelle que les bâtons du Dieu de la Porte du Soleil n'étaient pas droits mais légèrement ondulés, comme les ophidiens.

En dessous, les sept petits cercles avec un point central indiquent, selon la légende de l'auteur, « tout genre d'yeux ». Ce sont encore les yeux de la montagne, les *paqarinas*, miroir terrestre des Pléiades, appelées en espagnol les « sept chevrettes », que l'ethnographie contemporaine de Taquile (Titicaca) met en rapport avec la fertilité, ainsi que la *chaska* (l'Étoile du Soir de Vénus). Ces étoiles sont représentées par des losanges dans les étoffes tissées par les femmes de cette communauté[30]. On trouve ces « chevrettes » à Chavín ; elles sont creusées dans une pierre appelée justement « autel » de Choque Chinchay. Or Choque Chinchay est aussi le nom du félin illustré sur cette image de Santa Cruz Pachacuti, un animal inséparable de la Montagne sacrée[31]. De sa gueule, quatre lignes sont projetées vers l'avant, difficiles à interpréter. La légende précise son nom : « Apo des félins otorongos ». *Apo* ou *Apu* signifie en quechua « maître », « ancêtre » et, par extension, une Montagne ancestrale. Chinchay (*leopardus weidi*) est un félin avec des attributs de singe : il grimpe aux arbres, a

des habitudes nocturnes, et ses yeux sont ronds et grands car il voit dans l'obscurité. Il s'agit du chat sauvage ou margay, très courant dans les tissus Nazca, où il accompagne souvent l'image du Seigneur des Sceptres et la constellation d'Orion.

D'autre part, si on agrandit l'image de la femme située dans la partie centrale, on constate que ce qui semblait être le prolongement d'une jupe, ne l'est pas. La femme tient dans ses bras un enfant – on aperçoit sa tête placée à droite de l'observateur. Elle se trouve devant un tas de pierres ou un *cerro* en miniature, prête à lui offrir ce nouveau-né, comme dans les images de Guaman Poma (où c'est le père qui fait le geste décisif). Même s'il est catholique, Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua a tracé un dessin ambigu qui accorde une place première non pas à la Croix mais à la Montagne.

L'image de la lune, en noir, est tachée, ce qui semble indiquer qu'il s'agit de la lune de décembre, assombrie pas les nuages porteurs de pluie. Le troisième dessin de l'auteur, que nous n'avons pas reproduit ici, reprend les trois images centrales : le soleil, l'ovale de Viracocha *pachayachachi* et la lune. Celle-ci est en noir et blanc, la ligne de séparation est crènelée en trois morceaux.

Enfin, en bas du « rétable », le dessin quadrillé porte deux inscriptions de l'auteur : « collcan pata » (grenier, terrasse de culture) et « la maison était toute recouverte (*fixado*) de planche d'or, coricancha wasi ». Or le même dessin, mais placé à la verticale, est inclus dans le dessin de Martin de Murúa « Plus Ultra ». Là, encadré par les colonnes d'Hercule, symbole de l'expansion impériale espagnole, l'Inca vaincu fait corps avec le cerro de Potosi, et le quadrillage du *collcan pata* est à la fois une lucarne ouverte sur l'espace intérieur de la montagne et sur le corps du souverain : « son sonqo » qui englobe en quechua le centre vital formé du cœur et des entrailles. C'est dans ce « tissu » intérieur du corps humain que sont localisées les émotions[32]. Si nous revenons au dessin de Santa Cruz Pachacuti, le *collcan pata*, situé tout en bas, semble bien appartenir au profil général de la montagne – le cadre – pour indiquer cette intériorité qui est le réceptacle des forces fécondantes qui sont les siennes.

Le dessin n'est donc pas un simple inventaire de divinités mais un condensé de croyances, liées à une temporalité saisonnière, une sorte « d'horloge » immuable qui suggère aussi l'alternance du jour et de la nuit. Cela devient évident si nous abandonnons le point de vue du spectateur, celui qui ordonne les images coloniales, et le remplaçons par celui, préhispanique, de l'iconographie « présentée », celle qui adopte la perspective de l'icône. Dans cette perspective-là, le Soleil retrouve sa véritable place, à droite, celle qu'il occupe lors du solstice de décembre, qui inaugure la saison des pluies comme la glose de l'auteur l'indique. Cette saison est toujours appelée en espagnol *invierno*, même si nous sommes en Amérique du Sud et que les saisons sont inversées. Le thème du dessin est la course solaire annuelle et son rapport avec le cycle agricole. Sous l'apparence trompeuse d'une église (ou rétable), l'auteur a reproduit la Montagne sacrée, symbole indestructible des civilisations de la Cordillère des Andes et source de vie terrestre et céleste, comme les étoiles. Joan de Santacruz Pachacuti a bien fait une image à la manière ancienne.

L'*altepetl* et les titres primordiaux

Au Mexique, le glyphe qui désigne le village est *altepetl*, *in atl in tepetl* (montagne-eau) et désigne à la fois un territoire et ses habitants, ce qui correspond parfaitement au terme espagnol de *pueblo*. Dès le XVIe siècle, les terres communautaires des *pueblos* disposent de titres qui légitiment la possession de leurs terres depuis l'arrivée de Cortés, puisque le régime foncier ancien n'était pas tout à fait celui des Espagnols.

Les titres primordiaux, sous la forme de cartes dessinées, apportent toute l'information utile concernant la vie du *pueblo* et son histoire. Tout d'abord, chaque carte fait l'inventaire précis du territoire, indiquant son centre, ses chemins, l'étendue du finage, le bornage ainsi qu'une glose (en espagnol ou en nahuatl) concernant sa fondation. Les titres sont des actes qui ont valeur juridique. La fixation de bornes va de pair avec la construction de l'église, le baptême,

l'adoption de prénoms espagnols et la désignation d'un saint patron[33]. Certes, toute fondation a ses rites, et ceux des Mexicains restent traditionnels : l'arpentage du territoire, la collecte d'herbes que l'on répand dans les quatre directions, la coupe rituelle d'arbres, les banquets (CHT, fig. 9).

La confection de ces documents qui concernent toutes les populations paysannes du Mexique colonial est un phénomène unique d'ancrage de la mémoire dans le territoire du peuple. Il touche également les Mayas quichés et la noblesse : le *Titre de Yax* narre la fondation du royaume, suivie de l'inventaire des terres et de la liste des membres du lignage Yax, car la plupart des titres quichés furent rédigés à l'initiative de ces groupes. Ces chroniques, très proches du *Popol Vuh*, devinrent progressivement les titres fonciers des seigneurs. Le testament constitue une étape ultérieure et nécessaire pour les princes, qui doivent faire valoir leur droit à la conservation des terres. La transformation de la chronique en document juridique est une initiative des caciques mais aussi des autorités villageoises municipales. Ces titres primordiaux deviennent, pour les Nahuas, les Mixtèques, les Purépechas du Michoacán et les Mayas, des outils efficaces pour fixer la mémoire collective[34]. Ces documents, si précieux pour les communautés, furent gardés dans des caisses. Par le passé, la Montagne primordiale était présente sur les reliques déposées au cœur de la pyramide. Dans les villages, les titres primordiaux occupent cette place centrale de « cœur », l'élément le plus sacré pour la communauté, où est contenue la force des ancêtres. Les caisses des communautés où reposent ces documents inestimables, fermées par des cadenas, sont la transposition coloniale des « paquets sacrés ».

Dans chacune de ces cartes, le centre urbain est clairement dessiné avec son *ejido*, un espace communautaire destiné surtout aux festivités. Les parcelles cultivées s'étendent autour du village et, bien plus loin, on voit, dessiné, une zone de forêts et de montagnes, appelé *baldío*. Cet espace est vital pour les paysans, car l'accès est libre et chacun peut ramasser du bois, cueillir des fruits sauvages, chasser du petit gibier et s'approvisionner en eau. Cet espace

commun sera progressivement grignoté par les propriétés foncières ; son invasion culmine au XIXe siècle, provoquant l'asphyxie des *pueblos*. Au début du XXIe siècle, les paysans du village de San Bartolomé indiquèrent à l'historienne Alessandra Russo, pourvue d'une de ces cartes, les emplacements concrets des montagnes et des grottes où, par le passé, des « païens » s'étaient cachés. Elle put ainsi constater la permanence de la notion de *tepeyollotl*, « le cœur ou l'esprit de la montagne », un élément de la nature qui ne peut être ni domestiqué ni extirpé[35].

Selon la tradition, les Aztèques seraient sortis d'Aztlán, un *cerro* entouré d'eau qui a sa réplique dans la cité « d'en face », Colhuacan[36]. La *Tira de la peregrinación* place sur l'île des origines une pyramide d'où jaillit un triple cours d'eau, dressé comme un arbre-serpent (voir chap. 5) ; à Colhuacan, le dieu est à l'intérieur de la montagne, dans une grotte d'où émane une source. Huitzilipochtli, le dieu tutélaire des Aztèques-Mexicas, se superpose au vieux dieu de la pluie et de l'eau souterraine, Tláloc, avec lequel il sera jumelé dans le *Templo Mayor*. Ce passage obligé par la « montagne » légitime le nouveau dieu mésoaméricain.

Le dominicain Diego Durán décrit les cérémonies liées au culte de Tláloc, qui dispose d'un cortège de serviteurs appelés *tlaloques*[37]. Selon ce chroniqueur, sa statue était très laide, car elle avait un corps d'homme pourvu d'une tête monstrueuse. Elle avait été dressée sur une haute montagne de la sierra, appelée Tlálocan, là où « les nuages gèlent, où se forgent des tempêtes de tonnerre, éclairs, foudre et grêles ». Tlálocan est aussi le lieu des morts ayant péri par noyade ou sous les trombes et éclairs des orages, ainsi que des lépreux, un mal associé à ce dieu de tout ce qui est humide. On décrit ce « paradis » sous la forme d'une montagne creuse qui regorge de fruits.

La signification de la planche ci-dessous, où le temple de Tláloc est renversé, s'éclaire grâce à l'interprétation de José Contel, que je résume ici[38] (CHT, fig. 8).

Cette planche représente un mont couché. La base est verte et tout en bas, à gauche, elle est soulignée par une bande rouge/ocre. Ce qui représente la montagne coiffée du temple de Tláloc est vu comme la texture idéalisée des écailles de Cipactli, le monstre primordial. La scène comporte une série de personnages dont un porteur d'enfant. Elle trouve sa signification dans la comparaison effectuée avec d'autres dessins. Il s'agit, en fait, d'images qui illustrent la fête de Huey Tozoztli décrite par Durán et Sahagún. Les sacrifices des enfants sont un contrat entre les dieux de la pluie, les *tlaloques*, et les hommes, en échange de la pluie et de la fertilité, une dette sacrée que nous avons signalée à propos de la violence sacrificielle ancienne et que l'on retrouve au Pérou dans les dessins de Poma de Ayala. Ici, les porteurs de la victime se dirigent vers la « bouche » de la montagne, pour y déposer leur offrande. L'image renversée du « cerro » n'obéit pas à des contraintes d'espace, mais elle a été dessinée délibérément. Elle a son parallèle dans les cruches ou jarres couchées, trouvées par dizaines dans le *Templo Mayor* de Mexico, certaines contenant des restes d'enfants. Cette métaphore du récipient se trouve déjà à Teotihuacan. Le Tlalocan est aussi comparé par Contel avec le *cerro*-grotte de Chalcatzingo de l'époque olmèque, qui est également renversé.

Sur d'autres images, Tláloc est orné d'un collier de jade, matière précieuse que nous avons longuement évoquée dans la première partie de ce livre. Les enfants qui meurent avant la puberté sont, d'après Sahagún, « comme des pierres vertes, des bijoux, purs comme la turquoise ». Le *Codex de Florence* dit que les rivières en provenance de Tlálocan étaient la propriété de la déesse Chalchihuitl Icue, parce qu'ils émanaient de son corps. Les anciens Mexicains disaient aussi que le *cerro* n'était qu'une peau, un *nahualli*, « ce qui enveloppe »[39]. Seule sa surface était faite de terre ou de pierre. La montagne est comme une marmite ou une cruche remplie d'eau, et si par malheur quelqu'un voulait la détruire, le monde serait englouti sous son eau. La montagne de Tláloc serait donc l'archétype de l'*altepetl*, désigné justement par le signe de la montagne[40].

La cruche ou la jarre qui contient toute l'eau du monde fut d'ailleurs choisie dans les catéchismes *testerianos* pour symboliser l'âme quand elle est coloriée ; sous la forme blanche avec des pois noirs, elle est le récipient des richesses matérielles d'un notable de l'Église.

L'eau qui émane de l'intérieur de la montagne est précieuse comme le jade, signifié par le cercle et le point. Les codex coloniaux conservent cet élément et lui donnent souvent une grande visibilité. C'est toujours sous cette forme ophidienne ornée de jades que l'eau bénéfique est peinte dans de nombreux titres primordiaux coloniaux[41].

Prenons un autre exemple. Le volcan Popocatzin était le centre d'un culte qui concernait d'autres montagnes qui se trouvaient disposées autour de lui. Les cinq volcans enneigés qui surpassent en hauteur toutes les montagnes environnantes, comme le Popocateptl et Iztaccihuatl, attirent la foudre et sont toujours vénérés par les faiseurs de pluie ou *graniceros.* Diego Durán rapporte que les naturels célébraient la fête du mois d'avril afin de demander une bonne année pour le maïs. À cette occasion, ils sacrifiaient un enfant de 6 ou 7 ans « au son de trompettes et de coquillages et des petites flûtes ». Après le banquet, Moctezuma entrait dans le sanctuaire, suivi des rois de la Triple Alliance, et il habillait l'idole. La fête se prolongeait par le sacrifice d'une petite fille jetée dans le lac. Selon le dominicain, les eaux apparemment paisibles pouvaient s'agiter subitement. D'après les naturels de l'endroit, ce phénomène était dû « à un air qui voulait sortir » et qui causait aussi des tremblements de terre. L'origine de ce lac était la mer, car on pensait qu'il existait une connexion entre les lacs, les lagunes et l'océan[42]. Dans cette zone, il y a toujours des *graniceros*, spécialistes qui font venir la pluie, une coutume présente également dans d'autres provinces.

La référence au « cœur » des montagnes apparaît aussi dans d'autres contextes, comme chez le chroniqueur Alva Ixtlilxochitl. Dans son récit sur l'histoire des rois de Texcoco, rédigé pour contrer la version officielle Mexica, il rapporte un songe qu'aurait fait Tezozomoc : son rival Nezahualcoyotzin se transformait en aigle, lui déchirait le cœur et le mangeait ; puis, transformé en jaguar, il le dépeçait avec ses griffes. Enfin, il entrait dans l'eau, mais aussi dans

les montagnes et devenait leur « cœur ». Le cauchemar l'avait réveillé en proie à une frayeur indescriptible. Les devins l'interprétèrent ainsi : le prince Nezahualcoyotzin détruirait sa maison et son lignage (« lui mangerait le cœur ») et récupérerait son empire que lui, Tezozomoc, avait tyrannisé. Être un seigneur signifiait devenir le cœur des eaux, des terres et des monts[43]. Le cœur est l'essence de toutes les choses, la force des ancêtres transformés en dieux (« endiosados »). Ils peuvent être placés à l'intérieur de statues. Le *tlatoani* est le « cœur » du village[44].

Tláloc et ses *tlaloque*s occupent une place prépondérante dans la cosmologie des anciens peuples du Mexique en tant que pourvoyeurs des nourritures. Ils résident dans le Tlalocan, là où il n'y a ni faim ni pauvreté. Dans le *Livre des Colloques* de Sahagún les *tlaloques* sont aussi ceux qui insufflent le courage, la force de commander et de capturer des hommes à la guerre, mais également les fleurs, le tabac, les jades, les plumes fines, les métaux précieux[45]. Selon la tradition, toutes les cités riches comme Tollan étaient des répliques de Tlalocan. L'iconographie de Teotihuacan, nous l'avons vu, réunit le Serpent à Plumes et Tlalocan sur la façade du temple de Quetzalcoatl. Tláloc incarne l'*altepetl* archétypique.

Ce rapport à la Montagne nourricière explique en partie les croyances des paysans mexicains du XIXe siècle, dans leur combat pour défendre leurs terres non cultivées (*baldías*)[46]. Au XXe siècle, les Nahua de la sierra de Puebla considèrent toujours que la terre est un « cœur » qui protège ses maîtres. Ce cœur se trouve dans un lieu appelé « Tlalocan » ou Tepeyolo (le cœur de la montagne). Ce Tlalocan est un monde parallèle à celui de la surface terrestre ; il est décrit en outre comme une immense jarre où sont gardées toutes les richesses[47]. Les Tepehuanes, que nous avons mentionnés à propos des révoltes des groupes septentrionaux du Mexique, croyaient toujours au siècle dernier (et peut-être encore aujourd'hui), que leurs ancêtres venaient de l'Orient, là où se dressait la Montagne d'Or, où la musique résonnait en permanence et où ils étaient réunis autour d'une table recouverte d'une nappe iridescente. Toutes les richesses étaient contenues dans cette montagne[48].

L'aspect spéculaire est un des traits fondamentaux des cultures indigènes du Mexique, depuis des temps anciens jusqu'à nos jours, là où la tradition s'est maintenue, même fragmentaire. Les répliques, nous l'avons vu, sont foison. Teotihuacan et le *Templo Mayor* incarnèrent, plus que toute autre cité, la Montagne contenant toutes les richesses du monde, mises au jour par les archéologues qui trouvent des « reliques » émanant de toute la Mésoamérique, et de tous les horizons temporels qui les avaient précédés. Axe du monde, la Montagne est le lien qui unit les générations. Mais cette continuité et la fertilité qu'elle assure doivent être renouvelées. C'est pourquoi toute faveur sollicitée doit être payée. Au Mexique colonial et moderne, le mauvais payeur sera obligé de travailler dans l'autre monde[49]. C'est aussi le cas au Pérou, où l'archétype de la Montagne creuse et nourricière est très proche de celui de la Mésoamérique.

Les maîtres de la montagne et leurs esclaves

Si l'histoire n'a donc pas détruit la Montagne, elle a modifié la nature de ses maîtres. Quelques exemples contemporains suffiront pour s'en convaincre. Les Tzotziles du Chiapas vénèrent deux divinités : la Sainte Terre et Anjel, son serviteur – notons que Anjel est bien un « ange », mais le « j » à la place du « g » réglementaire dans le mot espagnol indique qu'il s'agit d'une variante de cette figure. Chaque sommet est pourvu d'un Anjel, et les plus hauts se parlent entre eux. Les Tzotziles pensent que ces êtres se déplacent le long d'un couloir de grottes qui se prolonge jusqu'aux confins du monde. Quand ils sont dans cet habitat sombre, ils prennent la forme d'un serpent.

La Terre est incarnée par la divinité Yahwal Balamil, dédoublée en de multiples répliques, chacune liée à un puits ou une source. Cette divinité ressemble à « un gros *ladino* » qui possède les attributs et les emblèmes de la foudre et du serpent. Elle réside sous la terre, possède un grand cheptel, de l'argent et des poulets. Depuis le monde souterrain, cet être libère des nuages chargés d'eau. Il est le maître de tous les fruits de la nature et la germination du maïs

dépend de sa volonté. Certains Tzotziles disent qu'ils sont devenus riches après lui avoir demandé de l'argent et du bétail. D'autres ont été capturés par lui et incorporés à son armée de travailleurs placés sous ses ordres. Les *cerros* leur donnent des « sandales de fer » et ne les libèrent que quand la semelle est usée.

Quand les hommes oublient de leur donner des offrandes, Yahwal Balamil chevauche un cerf (*maçatl*), qui symbolise la sécheresse, en compagnie des serpents qui lui servent de fouets et de rênes ; il fait jaillir la foudre et garde la poudre de sa carabine dans un coquillage. Les humains ne peuvent pas le voir mais ils l'entendent. Le coassement des crapauds est le son des guitares de la montagne ; le tonnerre est le bruit de ses balles, quand il chasse[50].

Au Pérou, dans le bassin du río Pampas (Ayacucho), on croit que les montagnes sont alignées hiérarchiquement. On les nomme Tayta, Apu, Apu suyu et Wamani. Cette hiérarchie repose sur l'exploitation du plus faible. Le modèle est celui du patron qui domine ses travailleurs et ses serviteurs sont les *wamanis*, c'est-à-dire les sommets plus bas. Chaque moitié d'un village, selon le principe du dualisme andin, en possède un. La hiérarchie n'est pas seulement verticale, mais horizontale. Le *wamani* de la droite est toujours supérieur à celui de la gauche, et les mâles sont également supérieurs aux femelles (appelées communément *las cerras*). Il n'est pas nécessaire de donner des offrandes aux *wamanis* « mineurs ».

Le *wamani* peut se manifester sous différentes formes : oiseau, lama, étranger au teint clair, femme noire, pierre, plante… Il est le gardien du bétail et en tant que tel on lui donne de la coca et de la chicha. L'homme peut avoir des rapports sexuels avec lui et reçoit, en échange, du bétail et des pierres magiques, les *illas*. Dans la région de Huancavelica, le *wamani* a pour compagne le serpent *amaru* (lié à l'écoulement de l'eau). Dans le contexte des mines, réparties entre le Pérou et la Bolivie actuelles, le *cerro* Julcani possède un « maître » des gisements, le Muki, une version minière du *wamani*, que l'on trouve également à Potosi sous le nom de *tio*, « oncle » en espagnol, mais aussi « bonhomme ». *Tio* fut probablement une déformation de

tius (*dios*), attestée au XVIIe siècle[51]. Ce maître des gisements se trouve représenté dans un tableau colonial du XVIIIe siècle qui reproduit le *cerro* de Potosi ; il est conservé dans le Museo Nacional de Arte de La Paz. Cette toile étonnante, où la Vierge de la Montagne avec son manteau est intégrée dans la silhouette du *cerro* dont on distingue à la fois la surface et ses entrailles, montre justement dans le « cœur » un *tio* habillé comme un Inca, tenant une balance de sa main droite et accompagné de son serviteur. L'existence de ce maître exigeant et exploiteur est donc déja attestée à l'époque coloniale. Aujourd'hui, ces maîtres sont considérés comme des diables à la sexualité puissante.

Un dernier exemple vient d'Équateur, à Pindilig (province de Cañar), proche de l'ancienne culture de Cerro Narrío. Là, le maître de la montagne s'appelle *urcutayta*, littéralement « père du cerro », et son double féminin est *urcumama*. Il règne en maître sur l'espace non cultivé, *sacha*, « sauvage ». Généralement, les paysans le décrivent ayant le teint clair et les cheveux blonds ; sa femme a toujours un enfant à chaque sein. Sa nudité est recouverte par sa chevelure hérissée, à l'image de celle des hommes sauvages dessinés par Guaman Poma de Ayala. Autour de midi, on peut entendre le bruit de son mortier. Monter jusqu'aux landes d'altitude est considéré comme une action dangereuse, parce que la montagne chasse les intrus, en déclenchant brusquement un orage qui les égare. Certaines personnes ont été trouvées mortes, dit-on, emprisonnées dans les buissons épineux. On croit que celui qui a été « rejeté » par le cerro tombe malade. La montagne capture le *shungo* (*sonqo*) de la personne « gardée ». Si l'intrus est une femme, le maître peut la violer. Elle enfantera alors des jumeaux ou des êtres particuliers, comme des infirmes, qui pourront devenir des guérisseurs. Le *cerro* Wiñawarte, qui surplombe Pindilig et le village voisin de Taday, tomba amoureux d'une femme et lui promit toutes les richesses du monde, si elle acceptait de coucher avec lui : « Viens au cerro pour que je te garde. Tu suivras ce mouton qui te montrera la route. » Épouvantée par cette apparition, la femme refusa l'invitation. Alors, l'*urcutayta* la laissa mourir dans la misère, rongée par les poux.

Les *urcutaytas* sont les maîtres des plantes médicinales sauvages, des animaux qui participent aussi de cette force *sacha* (y compris les taureaux) ainsi que des poissons qui peuplent les lacs d'altitude, « semés » par lui. Quand les lacs s'ensauvagent, ils forment des vagues, comme celles que dut affronter Diego Durán au XVIe siècle et au Mexique. Comme au Pérou, les *urcutaytas* sont la personnification des montagnes. Elles « jouent » les unes avec les autres, dit-on. La *Mamahuaca* fait partie de cet univers enchanté et se confond aujourd'hui avec l'*Urcumama*. Chaque montagne en a une. Elle prend l'aspect d'une vieille enjôleuse, qui attire les enfants avec des promesses de nourriture et de friandises, les jette dans une marmite et les dévore. Elle peut aussi s'asseoir à la porte d'une caverne et peigner inlassablement ses cheveux d'or qui brillent dans le lointain. Autrefois, quand il y avait des glissements de terrain, on lui sacrifiait un enfant ou un vieillard. Cette pratique n'avait pas encore disparu au début du XXe siècle.

On peut multiplier les exemples ethnographiques de ces croyances, qui ont traversé des siècles de catholicisme. Nous sommes en présence d'une stabilité qui ne peut perdurer sans inclure quelques changements. La Montagne des temps nouveaux intègre des éléments historiques (le travail des mines, l'exploitation) dans des structures millénaires. Le thème de la hiérarchie sociale et de la violence de la Montagne, présent depuis les temps anciens, prend dès l'époque coloniale un aspect « social » avec la représentation du Maître de la Montagne sous l'aspect d'un Espagnol ou d'un homme blanc, qui est surtout un patron tyrannique, face à des pauvres *peones* ou des paysans misérables. Cette configuration sociale est présente aussi dans les vallées chaudes, comme c'est le cas des plantations de canne à sucre du nord-ouest de l'Argentine (Tabacal), où le « Maître » du sucre (le « Familiar »), un cannibale tapi dans les souterrains de la raffinerie, sort de temps en temps de sa cache pour dévorer un travailleur esseulé, afin de réactiver la fertilité des sols.

Toutes ces croyances reconnaissent la dualité des montagnes, qui est aussi celle de l'espace sauvage, par opposition à celui des cultures où règnent des saints protecteurs du maïs, des pommes de

terre, des animaux. On retrouve souvent cette opposition séculaire entre des entités laides, pouilleuses, aux cheveux en broussaille, qui peuvent aussi revêtir des traits solaires, resplendissants, où on retrouve l'éclat comme valeur profonde des temps anciens. L'idée de la connexion entre tous les lacs par des souterrains et des cavernes est restée présente jusqu'à aujourd'hui. Dans la sierra nord de Puebla et dans les années 1980, les Otomi considéraient les montagnes comme les réceptacles des divinités ordonnées hiérarchiquement selon l'âge et le sexe. D'autre part, et cette variante est propre à la Mésoamérique, chaque individu est lié à son double animal, qui réside dans la Montagne. Ces Montagnes répandent une énergie capable de tuer un être humain. Tous les rituels qui leur sont consacrés se rapportent à l'élément aquatique.

Toutes les descriptions de la Montagne mentionnent des éléments sonores : la foudre, le vent déchaîné, les guitares, les voix étranges. Dans les enquêtes ethnographiques, ces sons sont reproduits par les narrateurs sous la forme d'onomatopées, à l'opposé des sonorités familières et rassurantes des cloches. Les bruits « internes » de la Montagne ancestrale doivent aussi être stimulés par les musiciens. C'est le cas de la musique rituelle des *sikuris*, les joueurs de flûtes de Pan de l'île de Taquile, dans le lac Titicaca. Cette célébration se déroule suivant plusieurs séquences. Les musiciens jouent devant la chaîne de montagnes des ancêtres, les Apus, disposés en cercle autour du lac. Cette offrande musicale dont les nuances sont exprimées par la taille de l'instrument qui détermine l'échelle sonore, ainsi que par le jeu particulier de chaque groupe de flûtistes, constitue une offrande qui revitalise les *cerros* ancestraux, grâce au souffle qui fait vibrer les instruments[52].

Tepeyac

Il est impossible de clore ce chapitre sans mentionner un des *cerros* les plus célèbres du Mexique, Tepeyac. C'est dans cette colline que les paysans *macehuales* rendaient hommage à la déesse Tonantzin, « Notre vénérable mère », une des manifestations de la

Grande Mère Toci, dispensatrice des ressources mais aussi des maux, car sa force terrible est également la source de la vie[53]. La déesse est dans le même temps, selon quelques versions, la compagne de Quetzalcoatl. Tonantzin est « sœur » de Coatlicue, « Celle à la Jupe de Serpents » et mère de Huizilipochtli ainsi que de Chalchiuhtlicue, « Celle à la Jupe de Jade ». Elle fait partie des divinités féminines qui incarnent les forces de la terre et de l'eau. Parmi les attributs que leur prête l'iconographie, il y a le serpent, lié traditionnellement à l'eau et à la fertilité.

L'origine du culte de la Guadalupe remonte à 1556. L'archevêque Alonso de Montúfar encouragera un culte syncrétique qui va croître en intensité jusqu'au XXIe siècle. La Guadalupe subit des transformations qui ne sont que des variations, des *ixiptla*, qui finiront par aboutir au culte marial le plus important de l'Amérique hispanique. Dans la version officielle exprimée dans le *Nican monopohua*, qui signifie en nahuatl « voici le récit », c'est un Indien appelé Juan Diego et canonisé en 2002, alors que rien ne prouve son existence réelle, qui entendit une musique céleste précédant le miracle de l'apparition de la Vierge et de son impression lumineuse sur sa cape de *macehual*. Juan Diego fut sidéré par la beauté rayonnante de la Vierge. La Montagne encore une fois s'était manifestée avec sa musique dans la brillance absolue de la Guadalupe.

Partie III

Chroniques de la fin du monde

Chapitre 10

Apocalypse maya

Les faits qui sont au cœur de ce chapitre doivent être placés, ne fût-ce que succinctement, dans le contexte historique général de l'effondrement de l'empire espagnol d'Amérique qui débute en 1810. La Nouvelle-Espagne avait atteint le sommet de sa splendeur au XVIIIe siècle et Mexico était devenue une ville au rayonnement culturel et économique remarquable. Cependant, les faiblesses du système colonial étaient évidentes. Son territoire s'était accru avec la conquête du Nayarit, dans le Nord-Ouest ; plusieurs villages fortifiés protégeaient les provinces septentrionales, comme le Texas, des ambitions américaines. Les États-Unis étaient indépendants depuis 1776 ; cantonnés au début sur la côte est du continent, ils avaient très vite commencé leur expansion vers l'ouest. La France avait perdu ses colonies en Amérique du Nord et s'était repliée sur les Antilles – d'autres opportunités coloniales s'ouvriront au Mexique, au XIXe siècle. Les Anglais restent présents dans la Caraïbe, notamment sur la côte du Belize qui jouxte le Yucatán.

En Nouvelle-Espagne, malgré la protection qu'offraient les *Leyes de Indias*, l'usurpation des terres indiennes par les *haciendas*, grandes fermes d'élevage bovin, se développe ; les grandes propriétés entourent inexorablement les *pueblos*, en les asphyxiant petit à petit. Beaucoup de *macehuales* sont obligés de vendre leur force de travail et deviennent des journaliers, des métayers ou des *peones*, dans des conditions quasi serviles. Cette situation ne changera qu'au XXe siècle, grâce à la révolution agraire mexicaine de 1910 et, surtout, à son prolongement dans les années 1930, sous la présidence de Lázaro Cárdenas[1]. Entre les *macehuales* organisés dans un village doté de son territoire, et les *peones*, les différences

sont remarquables. Les premiers restent malgré tout maîtres de leur terre ; les seconds, en revanche, sont coupés de leur communauté et soumis à l'arbitraire des patrons, les « maîtres » ou *amos*, en espagnol, un terme encore plus brutal.

Dans les grandes fermes d'élevage, les *haciendas*, les rapports entre maîtres et *peones* restent encore archaïques et personnels. Au XIXe siècle, les plantations industrielles de canne à sucre, de coton et de henequen, un cactus dont les fibres servent à fabriquer des cordages, transforment ces rapports de production et précarisent davantage les travailleurs, enchaînés à la grande propriété agricole en raison de leur endettement ; leur salaire de misère ne parvient pas à couvrir tous les besoins, y compris les obligations rituelles religieuses.

Le nouvel État mexicain surgi des luttes pour l'indépendance abolit les distinctions statutaires entre Indiens et Espagnols, au nom de l'égalité juridique de tous les citoyens. Cette mesure, juste en théorie, s'avère catastrophique pour les *pueblos* indiens, dont les terres leur ont été attribuées par les *Leyes de Indias* en tant que tels. La fin des corporations proclamée par l'État ouvre au marché les terres des communautés. Cette dépossession programmée soulève de très fortes résistances auprès des Indiens et c'est dans ce contexte qu'il faut situer l'agitation permanente qui secoue le Mexique durant tout le XIXe siècle. Il s'agit d'une page importante de l'histoire du pays et de ses Indiens, dont nous ne donnerons ici que quelques exemples concernant les mondes mayas et yaquis du nord du Mexique.

Enfin, un autre phénomène, qui se développe surtout vers le milieu du XVIIIe siècle, aura son influence dans l'histoire des paysans mexicains indigènes. Le changement de dynastie survenu en Espagne, puisque désormais ce sont les Bourbons et non plus les Habsbourg qui occupent le trône, entraînera une série de réformes en vue de moderniser et rentabiliser les institutions bureaucratiques de l'Empire colonial : les nouveaux découpages administratifs diminuent le rôle des intermédiaires indigènes (les caciques ou les *batab*) et la sécularisation des paroisses, un projet typique des Lumières, signifie la fin ou la marginalisation des ordres monastiques,

remplacés par des curés, fonctionnaires de la Couronne. Le nombre de festivités est réduit aux principales du calendrier catholique, au nom de la rentabilité et de la lutte contre les archaïsmes et les superstitions. Mais ce catholicisme d'un nouveau style sera perçu dans les *pueblos* comme inauthentique. Aussi bien dans le centre que dans le sud du Mexique, ces mesures incomprises renforcent une tendance déjà présente auparavant, mais contrôlée : la prise en main par les paysans indigènes de la religion catholique fourvoyée par les curés[2].

Jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, la vie politique des *pueblos* reposait sur le *cabildo* ou conseil municipal. Les autorités indiennes pouvaient être théoriquement démises par le gouverneur espagnol du district et même par le curé, mais en général, ces notables étaient respectés. « Ceux qui commandaient » et qui avaient reçu le bâton ou *vara* étaient choisis parmi les personnes âgées. Les grands villages avaient leur gouverneur indien et un maire ou *alcalde* ; les plus petits étaient administrés seulement par un *alcalde*. Les électeurs étaient choisis parmi les élites traditionnelles. L'écrivain, parce qu'il savait lire et écrire et connaissait la législation, même s'il exerçait une charge municipale mineure, disposait d'un grand pouvoir en tant que *ladino*.

Les tensions entre les curés et les paroissiaux atteignent un pic dans les années 1760 et 1770. Les protestations concernent aussi la défense des coutumes, menacées par les « innovations » séculières des curés. Ces conflits anticléricaux ne sont pourtant pas anticatholiques. La guerre de Sept Ans (1756-1763), à laquelle participe l'Espagne aux côtés de la France, exige de chaque royaume concerné de nouvelles taxes pour la financer. Ce conflit long et meurtrier se déroule à l'échelle mondiale puisque les colonies des royaumes belligérants sont impliquées. La France perd l'Ohio, le Québec et la Louisiane, qui passe sous souveraineté espagnole. Les conséquences sont importantes : l'empire britannique devient la première puissance économique mondiale, malgré la perte des colonies d'Amérique du Nord. Les États-Unis émergents commenceront leur expansion vers l'ouest. Ce sera le début de la guerre contre les tribus indiennes et contre le territoire du Mexique.

Les plaintes des *pueblos* contre les curés et leurs excès – ils réclament aux Indiens des services domestiques de toutes sortes – se multiplient, notamment dans la vallée de Mexico[3].

Sur les hautes terres du Chiapas

Depuis le début de l'époque coloniale, les populations des hauts du Chiapas avaient été difficiles à contrôler, et des incidents récurrents, suivis par des périodes d'accalmie, ponctuaient l'histoire des Tzotziles et des Tzeltales ainsi que celle des Cakchiquel du Guatemala. Dans cette région du Chiapas, comme à Oaxaca et dans le Yucatán, les non-Indiens, catégorie dans laquelle étaient inclus les descendants des anciens esclaves africains, ne représentaient que 15,4 % de la population en 1778[4]. Les seigneurs héréditaires avaient disparu et les *fiscales*, qui étaient l'équivalent des maîtres de chapelle des Mayas yucatèques, s'étaient constitués en clergé indigène, à la faveur de la pénurie de curés. Dans toute l'aire maya jusqu'à nos jours, le système de *cargos* structurait la communauté et organisait les affaires religieuses. Le *cargo* désigne une charge assumée à tour de rôle. Son détenteur a la responsabilité d'assurer pendant un an l'organisation de la fête du saint patron, ce qui exige de lui consacrer beaucoup de temps et d'argent. Mais cette obligation accorde aussi un grand prestige. Dans les temps anciens, cette responsabilité revenait aux seigneurs ; leur munificence ostentatoire rehaussait leur position. Désormais, le *cargo* était occupé par des personnes qui n'étaient pas nobles mais qui possédaient quelque bien et jouissaient du respect de leur communauté.

Entre 1708 et 1713, une série de révoltes éclatent dans le Chiapas autour des saints indigènes que l'orthodoxie cléricale ne veut pas reconnaître officiellement. Les conflits sont attisés par des *nagualistas* : des chamanes, des guérisseurs, des devins et des prophètes, considérés par les *ladinos*, les curés et les autorités coloniales comme des sorciers. Contrairement aux attentes des évangélisateurs, ces spécialistes ont prospéré à l'époque coloniale,

formant une contre-culture qui n'exclut pas le recours aux saints catholiques pour mobiliser toutes les forces de l'au-delà. Ce phénomène dépasse les frontières du Chiapas. Ailleurs aussi, le catholicisme syncrétique des indigènes se heurte à l'orthodoxie de la sécularisation défendue par les curés.

Les révoltes du début du XVIIIe siècle enflamment quatre villages mayas : Zinacantan, Santa Marta, Chenalho et Cancuc. Si les faits survenus dans ce dernier *pueblo* ont davantage attiré l'attention des historiens, il semble que toutes ces manifestations soient liées[5]. Tout a commencé avec un ermite *ladino* qui, caché dans un tronc creux, exhortait les paysans à vénérer une image de la Vierge qui répandait une intense lumière. Il prétendait qu'Elle était descendue du ciel pour protéger les Indiens, drapée dans ce halo resplendissant. Le culte de la Vierge de Zinacantán fut suivi par de nombreux fidèles. Le curé de Chamula, alerté par l'évêque qui voyait dans ces pratiques une forme d'idolâtrie, se rendit sur place, fouilla à l'intérieur de l'arbre creux et en sortit une image de saint Joseph, une croix et un cahier contenant des vers exaltant l'amour de Dieu. L'arbre fut abattu mais l'ermite ne désarma pas, et une chapelle fut élevée à cet endroit. Finalement, le *ladino* fut expédié chez les jésuites qui le déclarèrent possédé par le diable et préconisèrent l'exil au Mexique ; l'accusé mourut avant son départ[6].

Cette Vierge de lumière était une réplique de la Vierge de Guadalupe, devenue déjà le centre d'un culte populaire à Mexico. La Guadalupe n'était plus cantonnée à la grande ville capitale et sa renommée s'était répandue dans cette province marginale du Chiapas, où elle était enveloppée dans son propre éclat et liée à un arbre sacré, peut-être un fromager ou *ceiba*, si important dans la cosmologie maya.

Après Zinacantán, ce fut le hameau de Santa Marta, que la Vierge choisit pour se présenter devant un couple de *macehuales.* Là encore, on lui bâtit une chapelle. Le nouveau culte, disait-on, était placé sous les auspices de saint Sébastien et de saint Pierre. En vain, une délégation de neuf membres du conseil municipal essaya de convaincre les autorités civiles de Ciudad Real d'accepter ce

modeste sanctuaire, objet de la ferveur des indigènes. La chapelle fut démolie et les deux paysans, après avoir été fouettés sur la place publique, furent enfermés dans la prison forteresse de San Juan de Ulúa.

C'est alors qu'arriva à Cancuc un individu originaire de Chenalho appelé Sebastian Gómez de la Gloria, portant avec lui une image de saint Pierre. Il avait pour mission de légitimer le culte de la Vierge. L'homme prétendit qu'il était monté au Ciel, où il avait rencontré la Trinité, la Vierge Marie et saint Pierre, qui auraient donné leur accord pour l'ordination de prêtres mayas *ladinos*. En outre, la Vierge aurait donné l'ordre de rapporter à Cancuc tout l'argent conservé dans les églises des alentours, ainsi que les cloches, les tambours et les livres des confréries, « parce qu'il n'y a plus ni Dieu ni Roi ». Saint Pierre, selon les paroles du prétendu prophète, avait même proclamé que désormais il n'y aurait ni Roi, ni tribut, ni évêque, ni curé, et que les *pueblos* jouiraient de leur liberté retrouvée et leurs prêtres ou vicaires se chargeraient d'administrer les sacrements (une coutume qui était déjà pratiquée dans ces régions pour pallier le faible nombre de curés).

Ce message subversif, qui s'attaquait au tribut, un des piliers du monde colonial, se répandit à une grande vitesse. Selon certaines versions de cet épisode, le bruit courut que l'empereur Montezuma ressusciterait pour les aider à chasser les Espagnols[7]. Le mouvement qui s'en suivit fut d'une intensité inattendue et prit au dépourvu les autorités espagnoles. La communauté des fidèles s'organisa. Les femmes espagnoles, métisses et noires capturées dans les attaques, furent traitées en esclaves. On les obligea à s'habiller comme des Indiennes, à épouser des *macehuales* et à adorer leur Vierge. Les Espagnols furent appelés « juifs » ou « indios ». Les Tzeltales utilisaient le vocabulaire des curés, qui faisaient des Juifs les assassins du Christ.

Le mouvement de Cancuc était nourri de prophéties, et la Vierge proclamait qu'elles deviendraient réalité sous peu. Elle était venue auprès d'eux, les « enfants de Dieu », pour les délivrer de la captivité dans laquelle ils étaient tenus par les Espagnols et par les ministres

de l'Église. Alors, les anges descendraient du ciel pour prendre soin de leurs champs de maïs. Des signes qui ne trompaient pas, dévoilés par les astres, leur avaient appris que le roi d'Espagne était mort, et qu'il était nécessaire d'en nommer un autre. Bien qu'inexacte, cette rumeur était politiquement efficace.

La paix ne fut rétablie qu'en 1713. Les principaux meneurs furent exécutés, mais le culte fut autorisé. La Vierge annonça par son interprète qu'il fallait calmer le jeu et attendre des temps plus favorables. Quand saint Pierre donnerait le signal, « tous les Juifs seraient achevés[8] ». Nous sommes dans la logique de l'Apocalypse selon les Tzeltales et les Tzotziles.

Canek, un roi étranger

En 1696, on s'en souvient, beaucoup d'anciens petits royaumes mayas s'étaient retirés sur les îles et sur les rivages des lacs du Petén central, où ils avaient vécu en autarcie, à l'abri des épidémies et des assauts espagnols. De nouvelles découvertes dans les archives décrivent le royaume de Tayasal, dans la région du lac, avec ses centres cérémoniels, ses sacrifices, sa flotte de canoës pour se défendre, ses codex et ses calendriers. Ce royaume itzá apparaît dans ces textes comme une survivance unique des temps classiques. Son roi s'appelait Kan Ek, et les Espagnols eurent beaucoup de mal à le soumettre[9]. Il devait réapparaître sous une autre forme au Yucatán. Dans cette province, les *batab* héréditaires étaient toujours là, et cette noblesse était aussi donatrice de biens destinés aux confréries religieuses.

L'année 1761 fut difficile en raison des taxes nombreuses qui s'abattaient sur les paysans, pour les besoins de la guerre menée par l'Espagne, une cause qui échappait totalement aux populations locales. On ne sait pas grand-chose sur la première grande rébellion du Yucatán qui eut lieu cette année-là, et la légende se substitue à la documentation. L'origine du mouvement eut lieu à Quisteil, un village situé dans la partie orientale de Yucatán, au sud de Valladolid. Le

meneur s'appelait Jacinto Uk et c'est lui qui ajouta à son nom celui de Canek, s'identifiant ainsi avec le roi Itzá. Selon la légende, il se serait intronisé lui-même en coiffant la couronne du saint patron de Quisteil et en revêtant son manteau. Jacinto Uk Canek était probablement originaire de Campeche, et une fois à Mérida, il apprit le latin avec un franciscain. C'est dans la chronique de Diego López de Cogolludo de 1688 qu'il trouva la prophétie, rapportée par le *Chilam Balam de Mani*, concernant le retour imminent du roi des Itzá, qui devait rejeter les Espagnols à la mer[10]. Ce prophète est en tout cas étranger au village de Quisteil et *ladino* ; c'est un homme à la charnière du monde paysan et du monde religieux et lettré. Il est d'ailleurs surprenant, comme le remarque Edmonson, que le nom de Jacinto Canek ne soit jamais mentionné dans aucun *Livre de Chilam Balam*, ce qui fait penser que ce « prophète » n'était pas reconnu par les prêtres qui spéculaient sur les cycles du calendrier. D'ailleurs, le roi Itzá Kan Ek n'apparaît pas non plus dans ces textes écrits par les Xius, leurs ennemis traditionnels.

Revenons à 1761. Quisteil est alors une petite ville à quelques lieues de Sotuta. Le 19 novembre, les paroissiens se préparent à fêter Notre-Dame de la Conception. L'assistance est déjà passablement alcoolisée, comme c'est la coutume, et Jacinto Canek propose de prolonger de trois jours les festivités. Dans cette ambiance d'ébriété, un commerçant *ladino* qui refusait de vendre un cageot d'eau-de-vie fut tué. C'est dans cette confusion générale que notre héros s'autoproclame « roi » sous le nom de Chichán Motezuma (« petit Moctezuma »). Il expose alors tous les griefs des paysans contre les Espagnols, qualifiés de mauvais chrétiens, et achève son discours enflammé en disant à la foule que même si beaucoup d'entre eux trouveraient la mort dans la rébellion, ils ne doivent pas craindre la mort éternelle, grâce à la protection d'une huile avec laquelle il va les oindre, « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit »[11].

Jacinto Canek entraîne dans son sillage de nombreux « prêtres et prophètes », déstabilisant la région. Finalement, il est arrêté avec 123 hommes et conduit à Mérida, coiffé d'une couronne ridicule en

cuir de cervidé. Là, il est torturé, puis écartelé sur la place publique, un mois après le déclenchement des hostilités. Huit meneurs furent pendus et les autres, les plus nombreux, furent humiliés publiquement et mutilés de l'oreille droite. La sévérité de cette peine reflète l'inquiétude des « Blancs », à peine plus nombreux que dans le Chiapas. Après ces événements, les Indiens, sauf les membres de la noblesse, seront interdits de porter des armes, de jouer de leurs instruments musicaux traditionnels et d'organiser des cérémonies. Toutefois, le vice-roi de la Nouvelle-Espagne, qui était un homme des Lumières, critiqua vivement le châtiment infligé par le gouverneur de Mérida.

L'heure des Insurgents

Dans la première décennie du XIXe siècle, l'invasion napoléonienne de l'Espagne provoqua l'abdication de Ferdinand VII. Le vide du pouvoir fut comblé par les Cortes, constituées par les délégués des provinces espagnoles, et réfugiées sur une île au large de Cadix, en 1810. Loin des troupes françaises, les membres de ce conseil dominé par les libéraux, hostiles à la monarchie absolue, préparèrent une Constitution libérale qui fut achevée en 1812. Au Mexique, l'invasion napoléonienne et le bannissement de Ferdinand VII donnèrent lieu à une intense campagne d'information, menée par le vice-roi, coupé de la métropole par les événements, qui alerta la population contre le péril qu'incarnaient les Français, des athées qui avaient guillotiné leur roi et voulaient détruire la religion catholique. Cette campagne contre l'athéisme eut une grande importance dans le déclenchement des luttes indépendantistes. Le Mexique était un pays profondément catholique et même la figure du roi déchu fut idéalisée.

En 1810, les curés Miguel Hidalgo et José María Morelos donnèrent le coup d'envoi à la *insurgencia*, terme qui désigne les guerres pour l'indépendance, qui se prolongèrent pendant un peu plus de dix ans. Car les affrontements ne concernaient pas uniquement les Espagnols et les Mexicains ; ils se doublaient de l'opposition entre libéraux et conservateurs, un clivage qui divisait aussi les Espagnols.

Pendant que la lutte entre les différentes factions bouleversait le Mexique, en Espagne, les Cortes de Cadix décrétèrent que des copies de la nouvelle Constitution de 1812 devraient être lues publiquement dans tous les villages américains. Cette Constitution était en effet révolutionnaire. Désormais, les Indiens et les Espagnols paieraient les mêmes taxes, une disposition qui, de fait, abolissait le tribut colonial ; l'article 18 annonçait la fin de l'Ancien Régime, où l'Espagnol était le maître et l'Indien, le serviteur. Outre cette lecture obligatoire pour informer les populations, les articles qui traitaient des points concernant les indigènes devaient être traduits dans les langues les plus courantes. On a conservé une « proclamation » écrite en tzotzil et en vers[12]. Cette embellie fut de courte durée. La restauration de Ferdinand VII en 1814 et le rétablissement du tribut provoquèrent des conflits ouverts entre les partisans de la monarchie absolue et les libéraux et indépendantistes. Au Mexique, les Indiens prirent part à ces luttes, tantôt dans les rangs des insurgents, tantôt dans ceux des Espagnols.

Campeche fut la première ville à apprendre la mise en application des lois de 1812. Quand les nouvelles arrivèrent au Guatemala, les autorités décidèrent de ne pas les rendre publiques. Or les Quichés en furent informés par les Tzotziles. La restauration de Ferdinand VII sema la confusion et le maire (*alcalde*) de Totonicapan, Atanasio Tzul, refusa de prélever le tribut auprès de son peuple, puisque cet impôt avait été aboli[13]. La situation ne se clarifiait pas, car les lettres d'Espagne parvenaient avec beaucoup de retard dans un Mexique déchiré par la guerre civile. En 1820 et en Espagne, le *pronunciamento* du général progressiste Rafael del Riego força Ferdinand VII à accepter enfin la Constitution des Cortes de Cadix. En juillet de cette année, Atanasio Tzul, à cheval, habillé en officier espagnol, se présenta à Totonicapan. Les autorités indigènes qui avaient refusé de s'unir contre le prélèvement indu du tribut furent destituées. Une rumeur se propagea affirmant que Tzul s'était lui-même intronisé, comme l'avait fait Canek, en coiffant la couronne de saint Joseph et en posant celle de sainte Cécile sur la tête de sa femme. Le *ladino* Lucas Aguilar se chargea de lire le texte officiel de

la nouvelle loi. Un an plus tard, le Guatemala se sépara du Mexique. Ce fut également le cas du Chiapas, qui fit de Comitan sa capitale.

L'indépendance du Mexique fut déclarée en 1821. Mais l'agitation ne s'apaisa pas pour autant, car l'ébranlement de l'État avait été trop fort. Le pays était libre mais ruiné. Le réseau commercial espagnol était détruit, les routes, endommagées par la guerre et les *pueblos* craignaient pour leur survie. Dans les zones périphériques, des hors-la-loi saccageaient les fermes et les villages. Le chaos profita aussi aux Apaches du Nord, qui pillèrent à leur tour les villes sans défense.

L'épisode de l'autocouronnement d'Anastasio Tzul, qui suivit l'exemple de Jacinto Canek, lequel, à son tour, s'était identifié avec le roi des Itzás, fait penser à une continuité symbolique entre ces différentes époques. Selon un courant historiographique important, le « Roi » serait donc une figure messianique visant à la restauration du royaume des Itzás, conformément aux prophéties des Chilam Balam. Les autorités de l'époque, aussi bien au Yucatán qu'au Guatemala, interprétèrent effectivement ces événements comme ayant été inspirés par le souvenir de la Conquête. Pour d'autres historiens, Quisteil et Totonicapan ont surgi en tant que « royaumes » dissidents à des époques précises où les liens avec l'État central étaient très distendus, et ne seraient pas les héritiers secrets d'une tradition ancienne. Ces enclaves auraient été des produits d'une situation concrète coloniale et non pas l'expression d'une mémoire refoulée. La version mythique et millénariste des épisodes qui agitèrent le monde maya serait donc une création *ladina*[14].

Or, même si les Mayas ne pouvaient plus lire les documents anciens, il faut rappeler que les thèmes de la conquête et de la pacification étaient courants dans les versions théâtrales et chorégraphiques représentées dans les fêtes villageoises et conservées encore dans le folklore local. La figure du roi déchu, comme on l'a vu avec le succès de Montezuma, était très présente et les Espagnols ont inventé et encouragé les spectacles « historiques », aussi bien au Mexique qu'au Pérou, où l'Inca prenait la place du dernier *tlatoani* ; ce modèle fut même exporté dans les lointaines possessions espagnoles de l'Océanie et des Philippines.

On peut d'ailleurs se demander ce qu'évoquait chez les paysans la figure du « roi ». Pour eux c'était un être puissant et invisible, placé au-dessus des Espagnols, des magistrats, des curés, des *ladinos* et des propriétaires terriens, seul garant des communautés indiennes – ce point est capital. Les « rois » indigènes ont très bien pu suivre ce modèle abstrait. Croire à une filiation directe et maintenue secrète, entre le présent et le passé, est peut-être excessif. Aucune société ne peut se développer en marge de son contexte historique immédiat. C'est l'environnement dans lequel l'indigène est forcément inséré, qui lui fournit les armes idéologiques pour le combattre. D'autre part, en faisant des Indiens un peuple à part, soumis à une autre juridiction, les Espagnols, à leur insu, ont forgé leur singularité irréductible.

Le Yucatán dans la tourmente révolutionnaire

En raison de ses mauvaises communications avec le Mexique, le Yucatán demeura relativement en marge de l'insurrection qui bouleversa pendant une décennie le territoire de l'ancienne vice-royauté. La population indigène, de loin la plus nombreuse, était concentrée dans la région orientale qui se prolongeait dans le Belize. La suppression par le gouvernement issu de l'Indépendance des statuts différentiels hérités de l'époque coloniale était conforme aux attentes de la plupart des paysans mayas, tandis que les *ladinos*, les élites indiennes et les métis, intermédiaires traditionnels entre les deux « républiques », voyaient d'un mauvais œil cette égalité républicaine qui sapait leurs privilèges. Ce fut le cas des *batabs*.

Nous avons déjà mentionné les changements qui étaient survenus durant l'époque coloniale. Jadis subordonné à une autorité régionale, le *batab* « classique » s'inscrivait dans un système hiérarchique fondé sur la guerre et le sacrifice humain. Devenu cacique et médiateur colonial, comme toutes les autorités indigènes de l'époque, il fut considéré avec respect, même si l'épisode de Canek éveilla un sentiment de méfiance chez les autorités espagnoles. Le *batab* avait une importance considérable dans la politique coloniale, puisque c'était lui qui était chargé de prélever le tribut auprès « des gens du

commun ». Il pouvait aussi désamorcer les conflits internes, organiser les tâches collectives et veiller au respect des coutumes. En fait, son pouvoir s'était accru depuis la Conquête. Désormais il présidait le conseil municipal pour une durée de dix ans, secondé par un *teniente*, deux conseillers ou *alcaldes mayores*, quatre conseillers de second rang, des échevins (*regidores*) et un écrivain-greffier qui préparait les documents. Ces charges de conseillers étaient renouvelables tous les ans.

Nous savons que la charge de *batab* fut monopolisée par certains lignages comme les Pat, les Puc et les Chi ; du reste, ces patronymes apparaîtront dans la guerre « des *castas* ». Tous ces *batabs* possédaient une longue expérience militaire, puisque pour se présenter au conseil municipal il était requis d'avoir servi dans le corps de milices indigènes affecté à la lutte contre les intrusions des pirates. Les *batabs* étaient aussi des hommes instruits qui échangeaient une correspondance abondante avec les autorités « blanches » et beaucoup étaient des propriétaires terriens. Précisons que les indigènes de la péninsule du Yucatán ne se considéraient pas comme des Yucatèques, un nom réservé aux *ladinos* et aux « Espagnols », mais comme des *macehuales*, un terme nahuatl qui s'était imposé dans toute la région. La langue maya était leur dénominateur commun, car la majorité des paysans ignorait l'espagnol[15].

Prenons l'exemple de Macedonio Tzul (ou Dzul), un notable maya qui monta une grande entreprise commerciale de grain dans les années 1830. Tzul était aussi prêteur sur gages et disposait d'un réseau très large de clients et de partisans. Pendant la guerre des *castas*, il joua un rôle ambigu qui lui permit de survivre à la répression et de consolider sa position économique[16]. Quand les privilèges des *batabs* furent abolis et qu'au nom de l'égalité des statuts ils ne furent plus exemptés de toute contribution fiscale, la plupart, qui n'avaient pas les appuis de Macedonio Tzul, se sentirent menacés et passèrent du côté des rebelles.

Décrire le plus grand conflit du Mexique du XIXe siècle comme une guerre de *castas*, c'est-à-dire comme une guerre « ethnique », est une façon d'attribuer la responsabilité de la violence aux seuls Indiens et, par extension, à la plèbe métisse. Cela s'était passé au début de la révolution, en 1810, dans le marché couvert de Granaditas de Guanajuato, lorsque l'ouvrier mineur Pipila, d'après la légende, se dégagea de la foule et mit le feu au bâtiment au risque de sa vie. Cet épisode avait servi à l'historien mexicain Lucas Alamán pour illustrer la lutte entre la barbarie indienne et la civilisation, car à l'époque on pensait que le projet d'extermination de la race blanche menaçait l'intégrité de la république[17].

Faut-il inscrire cette guerre dans la lignée des révoltes indiennes contre les autorités coloniales ? Beaucoup d'auteurs ont suivi cette voie. Or les événements sont plus complexes, dans la mesure où les acteurs furent aussi des non-Indiens ; au fil de la guerre – une guerre terrible et sans merci –, les positions des uns et des autres se durcirent et se polarisèrent[18]. Des documents étudiés ces dernières années montrent que l'étincelle fut le conflit entre deux factions politiques et marchandes, basées respectivement à Campeche et à Mérida. Ces affrontements entraînèrent dans la spirale de la violence les caciques *ladinos* et les journaliers engagés et endettés par les propriétaires fonciers dans les *haciendas* de la péninsule. Ces grandes propriétés d'éleveurs situées autour de Mérida étaient prospères, car le Yucatán était le principal centre d'exportation de cuirs et de salaisons de viande destinés à Cuba.

Campeche, la deuxième cité du Yucatán après Mérida, avait obtenu depuis 1770 l'autorisation de commercer librement avec la métropole et autres ports de l'empire espagnol. C'était un grand privilège rarement octroyé qui donnait une certaine liberté à cette activité contrôlée par la Couronne d'Espagne. Évidemment, les luttes pour l'indépendance changèrent la donne. Comme Cuba faisait partie de l'empire espagnol (l'indépendance de l'île ne fut proclamée qu'en 1898), les relations commerciales avec le Yucatán furent suspendues en 1821. Une des conséquences de la perte du marché cubain pour le Yucatán fut la fin de l'importation du sucre en provenance de la

grande île caribéenne. Il fallait donc compenser ce manque, et le gouvernement mexicain, dont dépendait Yucatán, encouragea le développement de la culture de canne à sucre sur le territoire péninsulaire, notamment dans les parties orientale et méridionale, au climat plus humide. Or c'étaient justement des régions où les villages mayas conservaient une certaine autonomie. Pour développer les plantations, les terres en friche des Indiens furent confisquées et les villages, privés de l'accès aux bois et à l'eau, encerclés par les plantations, n'eurent guère de choix que de s'engager dans ces *latifundia*. Ceux qui refusèrent restèrent enfermés à l'intérieur du cordon formé par les grandes propriétés. Il n'est pas étonnant que le principal foyer de la rébellion de 1847 ait été allumé dans cette région du Sud-Est.

La question des terres en friche des communautés indiennes au XIXe siècle est fondamentale. Nous avons vu que les bois, la montagne, les sources, le gibier, les fruits sauvages se trouvaient dans ces terres appelées *baldíos* (vides, non cultivées) qui sont toujours indiquées sur les cartes indigènes coloniales. Sous l'Ancien Régime, ces *baldíos* étaient possédés par les *pueblos* et offraient un supplément considérable de ressources aux paysans, qui pouvaient aussi maîtriser et canaliser l'eau des sources selon leurs besoins. Sans compter leur importance idéologique, qui a déjà été signalée. Or, avec la suppression du statut différentiel d'Indien, qui justifiait leurs titres de propriété, les *baldío*s étaient des terrains gaspillés et leur usufruit n'était plus garanti par la loi puisque la République des Indiens avait été abolie par la République. Tout au long du XIXe siècle, les Indiens se battront pour défendre ces terres « immémoriales ».

En 1823, le Yucatán fut intégré à la nation mexicaine dans le cadre d'un système politique fédéral. Les rivalités locales incitèrent les députés à diviser la péninsule en deux États, mais cela resta au point mort car les difficultés s'amoncelaient sur le Mexique. Les taxes augmentèrent, le recrutement obligatoire des soldats laissa beaucoup de *pueblos* sans la force de travail de la jeunesse et le séparatisme local s'accentua. Les *batabs* et les prêtres mayas, qui connaissaient les prophéties anciennes – toujours mises à jour au fil des années par

les *balam* – pouvaient s'inquiéter. Car le cycle inauguré le 11-Ahau (3 octobre 1539), celui des Itzás et de l'empire espagnol, devait se conclure à la fin du 13-Ahau, c'est-à-dire en 1824 ou autour de cette date, étant donné les légères variations en fonction du calendrier de référence.

Le *Chilam Balam de Tizimin*, par exemple, dresse un sombre constat sur la misère de la paysannerie, une masse orpheline qui n'appartient à aucun lignage, comme les nobles : « Ceux qui n'ont pas de père, les misérables, et ceux qui n'ont pas d'épouse ni de parents vivants, et ceux qui n'ont pas de cœur, commencent à pourrir sur le bord de sable, sur le bord de mer[19]. » Telles sont les paroles sacrées pour parler de l'inondation déclenchée par les dieux « porteurs d'année », afin de nettoyer le monde et le préparer pour le cycle suivant. 1539 et 1824 se font face.

Entre les deux cycles, de nouveaux événements étaient venus se greffer sur les récits des anciennes luttes des Xius et des Itzás. Ces ajouts confirmaient les prophéties anciennes et les renforçaient. L'Antéchrist, déjà mentionné dans le Chiapas, était une des figures chrétiennes les plus prisées et les Xius l'utilisèrent pour disqualifier les Itzás. Les Livres intégraient aussi un mystérieux Antonio Martínez, non identifié jusqu'à ce jour, dont la venue imminente était annoncée dans un texte étonnant adressé aux *macehuales*[20]. Ce personnage devait apporter la chrétienté à Chichén Itzá, capitale et siège du *katun*, pour faire revivre (ressusciter peut-être ?) l'époque de Zuyuá ou d'Itzá. Il était dit dans les prophéties que Don Antonio Martínez, en compagnie de Saül, instaurerait les droits des « enfants nés et à naître » (c'est-à-dire les Indiens). Dans les textes du XIXe siècle, il est dit que don Antonio Martínez voulut épouser une reine à Tizimin. Ce fut l'année où il ouvrit « les portes de l'argent dans la maison aux quatre chambres ». Il bâtit une flotte de vaisseaux à treize voiles et déclara la guerre à La Havane. Dans cette annonce confuse, la connexion cubaine déjà formulée deux siècles auparavant se charge de signifiés nouveaux : La Havane est désormais un port étranger, puisque Cuba est espagnole. Les copistes du *Chilam Balam*, un livre qui n'a pas de fin, insèrent dans les années 1820 cette exhortation :

« Pourquoi faire la guerre à vos proches ? Parce qu'on vous a dit de la faire. […] La mer va brûler. Vous ne me croyez pas ? Je suis celui qui prévient. Vous naîtrez deux fois, comme je m'appelle Antonio Martínez[21]. »

Dans le *Chilam Balam de Tizimin*, Martínez est un capitaine ; dans celui de *Chumayel*, il est appelé roi. Pour le moment, retenons ce prophétisme obscur, fait d'un mélange d'éléments anciens, bibliques et évangéliques. Ailleurs, comme dans les hauts du Chiapas, un même esprit messianique teinté de christianisme s'était répandu, attisé par les changements qui bouleversaient le monde traditionnel des *pueblos*.

Selon des spécialistes des prophéties de Chilam Balam, les phrases citées ci-dessus, et attribuées à Martínez, pourraient faire allusion à Santiago Iman, un capitaine qui mobilisa les Mayas en faveur de la sécession et qui prépara, par son intransigeance, la guerre des *castas*. En effet, ce capitaine, qui devait rejoindre le front du Nord pour lutter contre les Nord-Américains, déserta en 1839 et chercha à attirer les Indiens à la cause du séparatisme, en leur promettant la redistribution de terres et l'exemption des prémices et des dîmes. Les Indiens répondirent à son appel avec enthousiasme. Considérant que le Mexique était un pays étranger, la péninsule fit sécession en 1841. La Constitution de l'État du Yucatán confirma la citoyenneté de tous les habitants sans distinction ethnique, supprimant du même coup la spécificité juridique des républiques des Indiens qui garantissait la possession communautaire de la terre, inaliénable, des *pueblos*[22].

De passage à Valladolid en 1841, John Stephens, explorateur et archéologue américain, signalait que cette ville avait été le foyer du séparatisme yucatèque, et que c'était là que les Indiens avaient appris à se servir des armes à feu, distribuées par Iman. Ils s'y étaient rendus à son appel, alors que la question politique de la séparation ne les concernait guère, alléchés par la suppression des taxes qu'Imán leur avait promise – et qui restera une promesse non tenue. Mais ils avaient conservé les armes et l'archéologue américain s'inquiétait à juste titre de leur éventuel usage, car les indigènes se

sentaient forts désormais, après « des siècles de servitude[23] ». D'ailleurs, l'ambiance avait changé depuis le début de son voyage.

Uxmal et le retour de Kukulcán

Les dates ordonnent les événements mais restent des jalons abstraits d'une temporalité linéaire. Il est parfois utile de les confronter au temps vécu des hommes et nous suivrons l'un d'entre eux, l'américain John L. Stephens[24], celui qui fit connaître les ruines mayas du Yucatán, enfouies sous la végétation depuis des siècles, grâce aux dessins de Frederick Catherwood avec lequel il emprunta les sentiers les plus improbables de la péninsule et du Petén en 1841, lorsque les événements que nous avons mentionnés prenaient forme. Pour la première fois, des étrangers intéressés par les anciens Mayas arpentaient ces espaces et en donnaient une description graphique. La machine à prendre des daguerréotypes, transportée exceptionnellement à cheval et non pas à dos de *macehual* comme à l'accoutumée, fut malheureusement endommagée lorsque l'animal, effrayé par un bruit soudain, dévala une pente et s'enfuit. Les dessins remplaceraient donc ces photographies primitives.

Le récit intitulé, non sans humour, *Incidents de voyage en Amérique Centrale, Chiapas et Yucatán* décrit une expédition pleine de rebondissements : brigands, fièvres, pluies torrentielles, nuées d'insectes, serpents et le tout dans une moiteur accablante. Mais, ces « incidents » s'effacent devant la joie jubilatoire que ressent l'auteur, quand il voit sortir de la broussaille, sous le coup des machettes des indigènes, des tronçons d'anciennes chaussées, des pyramides, des palais, des statues, des *cenotes*, des stèles, des colonnes, bref, un monde merveilleux englouti par la forêt. Les curés et les propriétaires terriens, et surtout les autorités civiles qui étaient dans l'ignorance quasi totale de l'existence de ces trésors du passé, découvrent avec stupeur un monde révélé au regard et, en même temps, fragile et périssable sans l'enveloppe végétale qui le protégeait.

Partis à la recherche de Mayapan, les Américains et leurs ouvriers arrivent au petit village de Telchaquillo peuplé de 600 âmes environ et formé de huttes au toit de paille. Sur la place, il y a un grand *cenote*. Les femmes, avec leur cruche attachée au dos, descendent dans la bouche de cette cavité pour y puiser de l'eau. Personne ne sait quelle en est la source. Un peu plus loin, une autre caverne se prolonge sans fin, selon les dires des gens de l'endroit. Enfin ils parviennent à la *hacienda* de San Joaquin, elle-même intégrée dans la grande propriété de Xcanchakan appartenant « au vénérable curé » de San Cristóbal, don José María Meneses. C'est là que les ruines se trouvent, disséminées, dissimulées et pratiquement invisibles à l'œil nu. Seul le majordome de la *hacienda*, qui vit depuis vingt ans à cet endroit, les a vues. Dégageant quelques sculptures, Stephens constate que la plupart ont été cassées volontairement. Soudain, dans la *hacienda* de San Joaquin, un pistolet qui se déclenche « tout seul » provoque la panique des Indiens. Ceux-ci ont peur d'avouer qu'ils l'avaient manipulé et préfèrent invoquer la révolte des objets contre leurs maîtres des mythes anciens pour expliquer l'incident.

Arrivés à Tekoh avec le curé de San Cristóbal, les Américains sont reçus au son d'une musique indienne. Des *peones* exécutent la danse des taureaux. Puis c'est une danse espagnole que des femmes accompagnent au son des castagnettes. C'est à cet endroit que Stephen assiste à une scène terrible : un indigène, à genoux, accroché aux jambes d'un autre Indien, reçoit des coups de fouet qui lui arrachent des petits cris de douleur. Quand la scène se termine, le malheureux rampe jusqu'au majordome et lui baise la main. Voyant sur les traits de Stephens le dégoût que ce châtiment lui inspirait, le curé s'enhardit et raconte une histoire encore plus violente, qui a eu lieu dans un village des environs. C'était un jour de fête, les Indiens étaient en train de célébrer une Danse de la Conquête appelée Shtol, censée évoquer ces événements anciens. Ils étaient donc tous sur la place, lorsque, tout d'un coup, un vieil homme surgit et prit la parole pour les exhorter à défendre leur liberté, au prix de leur vie si nécessaire. En entendant ce discours, les Indiens sortirent de leur torpeur. La célébration reprit et un étranger, vêtu comme un Espagnol

et armé d'un mousquet, entra à son tour sur la place. En le voyant, les Indiens furent paralysés par l'effroi. L'homme tira de vraies balles et toucha plusieurs indigènes. Puis il attacha alors le corps du chef de ce groupe et l'emporta comme un colis. La fête était finie[25].

Uxmal est le clou de l'expédition. Là encore des statues et des pierres cassées volontairement retiennent l'attention de Stephens. Les Indiens croient en effet que ces vieux bâtiments sont hantés et que des esprits sortent la nuit ; le jour, ils sont inoffensifs. Pour les neutraliser, les Indiens les cassent et les défigurent avec leurs machettes[26]. Cette croyance était toujours en vigueur dans les années 1980, quand elle fut recueillie par un anthropologue espagnol[27]. Selon le témoignage de son interlocuteur, les pouvoirs des hommes des temps anciens hantent toujours les ruines et seuls les chamanes peuvent les contrôler et détourner leur pouvoir en leur faveur. Le jour le plus dangereux est le Vendredi Saint, car le Christ est mort et n'a pas encore ressuscité. La relation entre les montagnes artificielles et la fin du monde est très marquée à Uxmal. La fin de l'ancien monde fut annoncée par des petits nains bossus reproduits dans des figurines anciennes en argile. Ces nains protègent les *mayeros*, du nom que les paysans de Campeche se donnent à présent – les Mayas sont morts depuis longtemps. Les hommes actuels, selon eux, furent créés par le Nain, ancien roi de Uxmal, un avatar de Kukulcán, le Serpent à Plumes, devenu au XXe siècle X-Kukicán.

Les nains ont une grande ancienneté en Mésoamérique, puisqu'ils ont été représentés par les Olmèques de Potrero Nuevo comme étant les supports du ciel. Dans la civilisation Maya, ils étaient appelés *bacabs*. Dans le Yucatán, ces êtres vivaient dans un monde souterrain[28]. Uxmal est d'ailleurs le cadre où se déroulent les récits mythiques de l'Ancien Monde et où aura lieu la fin du monde des *mayeros* devenus chrétiens[29]. Ces divinités qui empêchent le ciel de tomber ont donné leur nom à la pyramide du Nain ou du Magicien, un monument très connu d'Uxmal, dont les marches sont très étroites et très abruptes. L'ascension, très dangereuse, a été interdite tout récemment aux visiteurs.

Stephens ne peut que constater que la condition misérable des Indiens contraste avec la splendeur de leurs ancêtres. L'Américain compare ces paysans avec les serfs de Russie, mais il a confiance dans l'éducation pour les sortir de leur abrutissement. Pour lui, les bâtisseurs des pyramides étaient de la « même race » que ces malheureux, et seule la dureté de leur existence explique leur triste état. Quand Stephens quitte le Yucatán après l'ultimatum du général Santa Anna donné à la région pour qu'elle réintègre le Mexique, la populace excitée par Iman se déchaîne contre le pays voisin. Cependant, après deux années d'une indépendance quasi totale, l'opinion était en train de changer. Les riches se plaignent de la chute des transactions commerciales, après la fermeture des ports mexicains. Beaucoup se demandent ce qu'ils ont gagné dans cette aventure, tandis que les séparatistes exigent de s'affranchir du dernier lien qui les attachait au Mexique. Les Indiens ne disent rien[30].

L'embrasement du Yucatán

En 1842, la flotte nationale mexicaine jeta l'ancre dans un mouillage d'une île située face à Campeche. Les Yucatèques, dans leur ensemble, se défendirent contre l'invasion. Un an plus tard, la péninsule fut réincorporée au Mexique mais les Yucatèques imposèrent leurs conditions au général Santa Anna. Quand celui-ci oublia ses promesses, le Yucatán fit à nouveau sécession en 1845. La question séparatiste ralluma les rivalités entre Mérida et Campeche. Cette dernière était partisane de rejoindre le Mexique, parce que sa prospérité économique dépendait du trafic commercial avec les ports mexicains – comme c'était déjà le cas du temps des *Chontales*. Ses partisans étaient appelés « centralistes » et s'opposaient à ceux qui prônaient un gouvernement indépendant, incarné par Miguel Barbachano, représentant les intérêts commerciaux de la ville de Mérida. Barbachano souhaitait établir des contacts d'affaires avec l'étranger : La Havane, New York et la Caraïbe.

Barbachano exhorta les Yucatèques à défendre leur territoire contre les envahisseurs mexicains, et promit d'offrir à chaque combattant un terrain *baldío* d'une lieue carrée. Ses partisans refusèrent d'organiser le recrutement massif de la population pour lutter contre les États-Unis au Texas, un événement lointain qui ne les touchait pas[31]. Même les processions religieuses contestèrent l'autorité du pouvoir mexicain. Lors de la célébration de San Antonio de Xocneceh, l'image du saint le plus populaire du Yucatán se trouvait dans une *hacienda* près de Mani. Le jour de sa fête, les confréries promenaient sa statue, d'un village à l'autre. Les autorités mexicaines interdirent la festivité, craignant les conséquences. Avec l'appui des *ladinos*, les indigènes volèrent l'image et accomplirent le rituel[32].

Les indigènes du Yucatán furent déstabilisés par les factions de commerçants qui reprenaient, dans leur perspective mercantile, la très ancienne rivalité entre Campeche et Mérida. Les paysans des *pueblos* et les *huites*, qui vivaient dans des zones boisées, loin des villes, se sentaient menacés par l'avancée des grandes propriétés foncières, destinées à la production intensive de la canne à sucre et, un peu plus tard, à la culture de l'henequen, dont les fibres seront vendues prioritairement aux États-Unis. Séparatistes et partisans du Mexique cherchèrent l'appui des *macehuales* et chaque faction leur distribua des armes.

Un des supports du séparatiste Barbachano fut Cecilio Chi, qui deviendra très vite l'un des principaux acteurs de la guerre des *castas*. Pour les indigènes, le fait d'être recrutés dans les milices de Mérida était un motif de fierté qui faisait d'eux les « fils de Totul Xiu y de Cocon »[33]. En 1842, Chi fut capturé par les « centralistes » et changea de camp. C'est alors qu'il fit la connaissance de Bonifacio Novelo, un mulâtre de Valladolid. Les deux hommes organisèrent secrètement un soulèvement général.

Le conflit s'exacerba et très vite les Indiens furent happés par la rébellion. En 1846, Antonio Trujeque, un petit chef métis de Peto, au sud-est de Mérida, forma un escadron à Tihosuco, sur la frontière nord de l'actuel état fédéral de Quintana Roó et, avec un de ses partisans, s'empara de Valladolid, une ville, si l'on en croit Stephens,

peuplée de paresseux et de joueurs. Comme cela s'était passé jadis avec Canek, la foule, dans l'euphorie de la victoire et de l'alcool, se livra au massacre d'une partie de la population au cri de « mort à ceux en pantalon ! » (les Blancs). Cecilio Chi y participa. Ce fut le véritable début de la « guerre des *castas* ». Ces faits n'étaient pas isolés. Dans le nord du Mexique, les Yaquis s'étaient dressés contre le gouverneur de l'État de Chihuahua, et dans le Nayarit les menaces sur les terres communautaires indiennes entretenaient la violence. Le gouvernement central et les politiques furent pris de frayeur, craignant l'imminence d'un soulèvement général contre les « Blancs ».

Les causes profondes de la guerre des *castas* sont nombreuses. Les documents de l'époque mentionnent la volonté d'abolir le servage pour dettes des travailleurs des *haciendas* et des plantations, l'opposition à la privatisation de la terre, les châtiments corporels, ainsi que la question de la représentation municipale[34]. La décentralisation du pouvoir régional proposée par la Constitution de Cadix (1812-1814) afin de former un « peuple souverain » non soumis aux intérêts personnels des notables avait créé une nouvelle conscience politique. On pouvait désormais contester les décisions du conseil municipal et dénoncer les fraudes. D'une certaine façon, l'histoire des Mayas qui avaient toujours refusé tout pouvoir central et dont le territoire était partagé en seize cités rivales dès le milieu du XVe siècle se répétait au XIXe siècle.

Après le massacre de Valladolid, la violence devint incontrôlable. Quelques mois plus tard, les indigènes se concentrèrent dans la propriété de Culumpich, qui appartenait au *batab* de Tihosuco, Jacinto Pat. Cette réunion fut dénoncée par les *ladinos* de Tihosuco, qui accusèrent Pat, Cecilio Chi et Bonifacio Novelo d'ourdir un complot pour exterminer la « race blanche ». Le cacique de Chichimila, Manuel Antonio Ay, qui avait le grade de sergent dans la milice *ladina* – celle qui avait saccagé Valladolid cette même année –, fut accusé de porter sur lui une lettre dans laquelle il était question d'une attaque imminente de Tihosuco. Ay fut jugé et condamné à mort. Le conflit qui jusque-là avait réuni Indiens et *ladino*s se transforma en guerre ethnique.

Quand le pueblo de Tepich fut incendié, la réponse ne se fit pas attendre. Le *batab* Cecilio Chi, donna l'ordre de tuer tous les Blancs des alentours. Jacinto Pat rejoignit la rébellion et la guerre gagna toute la péninsule. Les deux familles étaient unies par des liens de *compadrazgo.* En revanche, Bonifacio Novelo et Florentino Chan adoptèrent des mesures plus modérées et déclarèrent que l'objectif de la lutte était la suppression des taxes, aussi bien pour les Indiens que pour les Blancs. Ils ajoutèrent dans un deuxième temps les Noirs, les grands oubliés des déclarations politiques[35].

Après le mois fatidique de juillet 1847, la distinction entre les Indiens riches ou membres de l'ancienne noblesse et les *macehuales* disparut. Il suffisait d'avoir un nom maya pour être réprimé par les forces gouvernementales. Les indigènes furent privés des droits que la Constitution de 1841 leur avait accordés, et les Républiques des Indiens furent rétablies, gouvernées par des caciques nommés par le gouvernement parmi les individus fidèles, ôtant ainsi aux *batab* leurs privilèges héréditaires. On leur interdit également le port des armes[36]. Le 7 mars 1848, Justo Sierra O'Reilly demanda aux États-Unis d'aider le Yucatán à contenir la rébellion.

Originaire de Campeche, O'Reilly, un homme influent et talentueux, à la fois magistrat, essayiste, romancier, journaliste et historien, appartenait à la bourgeoisie yucatèque. Le gouverneur du Yucatán, Santiago Méndez, qui était son beau-père et le chef de la faction des commerçants de Campeche hostile à Mérida, proposa de transférer la souveraineté de cet État ingouvernable aux États-Unis, ou bien à la France ou à l'Angleterre, pour que le salut de la « race blanche » fut placé dans les mains de ces grandes puissances étrangères. Son discours mérite d'être reproduit en partie :

> La guerre des barbares, la sauvage et atroce guerre où ni le sexe ni l'âge ne sont respectés par ces furies, prend aujourd'hui au Yucatán une tournure inouïe. Les barbares ont détruit par le feu quatre villages et plus de cinquante hameaux, ils ont ravagé près de deux cents *haciendas* et de nombreuses plantations de coton et de sucre ; ils ont pillé des champs immenses de céréales ; ils ont massacré des centaines de familles blanches et, désormais, ils sont

> maîtres de toute la partie orientale du Yucatán, ainsi que d'une grande partie de l'occident de la péninsule. Les fruits de trois cents ans de civilisation dus aux efforts de nos aïeux, ont disparu partout où cette race maudite s'est posée et qui paye aujourd'hui par le feu et le sang les immenses bénéfices qu'elle reçut du peuple de Yucatán. […] Barbares ! Je les maudits à présent pour leur férocité, leur haine fanatique et leur ignoble désir d'extermination. […] Je souhaiterais que cette race maudite disparaisse à jamais[37] !

La situation prit un nouveau tournant au printemps de 1848. Les rebelles dominaient les trois-quarts du Yucatán. Mérida n'était pas encore tombée mais sa fin paraissait imminente. C'est alors qu'un événement invraisemblable changea le cours de la guerre. Les rebelles, tenaillés par le calendrier agricole qui marquait l'inexorable début des récoltes, n'entrèrent pas dans la ville. Cet ajournement des opérations leur fut fatal. La contre-attaque de l'armée officielle éloigna les insurgés de Valladolid et de Tihosuco ; leurs troupes, défaites, s'enfoncèrent dans la forêt orientale.

Jacinto Pat était un diplomate habile et chercha à négocier avec le gouverneur Barbachano. Les points de discussion restaient les mêmes : abolition de toute contribution ; récupération des armes des combattants, qui devaient les remettre à Pat ; droit garanti aux Indiens d'exploiter les forêts et les collines « baldías » ; suppression des dettes des *peones*, ou travailleurs agricoles, et des impôts sur la distillation des eaux-de-vie. Jacinto Pat fut nommé par les autorités « gouverneur de tous les Indiens du Yucatán », avec autorité sur tous les caciques locaux[38]. Les Mayas n'acceptèrent pas sa promotion, soutenue par les « Blancs ». Cecilio Chi réagit et envoya un détachement de 1 500 combattants qui détruisit tous les symboles de pouvoir de son rival. À la fin de 1849, après l'échec des négociations, les Indiens prirent la décision de se replier dans la zone orientale afin de constituer leur propre État, séparé de celui des Blancs.

Jacinto Pat appartenait à un lignage très ancien qui s'enracinait dans le passé préhispanique maya. Les Pat avaient été les seigneurs de Cozumel, cette île si prospère grâce à son réseau d'échanges. Au XIXe siècle, Pat était *batab* de Tihosuco. Cet homme riche et instruit

était entré en rébellion après la répression déclenchée contre les Mayas en 1847. Par son éducation, Pat était un *ladino* ; il était aussi le propriétaire d'une *hacienda* et détenait un pouvoir politique en tant que cacique. Il entretenait d'ailleurs des liens d'amitié avec le gouverneur de Mérida, Miguel Barbachano, et avec les ecclésiastiques. Pat écrivait en langue maya, dans un style élégant. On a prétendu qu'il n'était pas indien mais métis, voire mulâtre. De telles affirmations émises par un anonyme révèlent que, pour ses ennemis, Pat était trop cultivé pour être un Indien.

Ce même document oppose la figure de Pat à celle de Cecilio Chi, présenté comme un homme hardi, Indien de sang pur, mais pauvre, qui n'avait qu'une chaumière pour maison, bref, un bandit qui vivait de rapine. Ces affirmations étaient fausses, puisque Chi possédait une ferme à Tepich. Un certain Gaspar Chi, membre de l'élite maya, avait été un interprète *ladino* connu au XVIe siècle. Son arbre généalogique est conservé à la bibliothèque de l'université de Harvard, avec celui de Tutul Xiu. C'est pourquoi on sait qu'il était né à Mani en 1531 et qu'il fut éduqué par les franciscains. Le nom du lignage Chi apparaît également à Campeche au XVIe siècle. Fernando Chi, un des *batab* de l'endroit, avait déposé une plainte au tribunal de Mexico en 1580 contre les châtiments infligés aux indigènes par les moines. N'ayant pas été entendu, il exhorta ses gens à résister contre les étrangers, tentative qui se solda par son exécution. Un autre membre de ce lignage, le prêtre *balam* Andrés Chi reprit le flambeau et incita son entourage à s'enfuir dans la forêt pour pouvoir honorer en toute liberté Hunab Ku, la « Véritable divinité »[39].

En 1981, le descendant homonyme de l'interprète Gaspar Chi publia des fragments et des commentaires de son illustre ancêtre. Il est significatif qu'il utilise la graphie Xiu et non pas Chi. D'ailleurs, il ne mentionne pas Cecilio, sans doute trop compromis par sa participation dans la guerre des *castas*[40]. En tout cas, les Uc, Pat et Chi (probablement le nom corrompu des Xius) appartenaient à la classe des *batab*. Il est évident que leur richesse a été bâtie par l'exploitation de la main-d'œuvre des Indiens du commun[41].

Barbachano signa avec Pat les traités de Tzucacabab. La contribution personnelle dont les Indiens mais aussi les « Blancs » devaient s'acquitter fut abolie. Les dettes furent effacées ; les émoluments payés pour les sacrements du baptême et du mariage furent limités. Ceux qui acceptaient la paix pouvaient construire leur baraque dans les *ejidos* de leur village et même dans les terres *baldías*. Ces attributions de terres étaient inaliénables. Le gouverneur du Yucatán octroya le titre de « hidalgo » à quelque 10 000 indigènes qui avaient déposé les armes[42].

Tous les Mayas n'acceptèrent pas les traités de Tzucacabab. Ceux qui vivaient dans la partie orientale (Quintana Roó) suivirent Cecilio Chi. Ceux qui habitaient dans la région occidentale et qui travaillaient comme des *peones* journaliers dans les grands domaines se rallièrent aux Blancs.

Cette même année de 1848, une commission de Mayas yucatèques arriva à Soyaltepec, dans la Mixtèque, pour inciter les Indiens à se joindre à eux pour chasser les « Blancs ». Le choix de cette région ne relevait pas du hasard : là-bas, les Triquis, menés par un certain Hilarión (Hilario Alonso), s'étaient soulevés, avec l'intention de récupérer les terres que Morelos, un des leaders de l'indépendance du Mexique, leur avait promises. Hilarión fut capturé par les troupes gouvernementales et exécuté, mais sa mort n'éteignit pas la flamme de la rébellion, surtout à Copala, l'un des foyers les plus importants. Cette révolte fut finalement vaincue par l'armée nationale mexicaine[43]. D'autres ambassades des Mayas du Yucatán cherchèrent des soutiens auprès des populations indiennes d'Oaxaca et du Tabasco.

Dans le courant du mois de février 1848, on envisagea de déporter à Cuba des centaines d'Indiens et de métis du Yucatán, destinés aux travaux dans les plantations sucrières de l'île. Cette proposition souleva des protestations, et deux mois plus tard, seuls quarante-cinq Indiens furent envoyés à Cuba pour y exécuter des tâches domestiques dans des conditions quasi serviles[44].

Le 17 août 1848, le Yucatán fut réincorporé définitivement à l'État mexicain. Un an après, Cecilio Chi et Jacinto Pat furent assassinés. Pat fut abattu par un de ses acolytes, Venancio Pec, qui l'accusa de vouloir imposer une nouvelle taxe aux Indiens sur la poudre. José María Barrera, lieutenant de Jacinto Pat, assuma le commandement des troupes décimées et dispersées et reprit les hostilités dans la zone de Kampokolché, avant de se replier sur Chan Santa Cruz, au nord de Bacalar[45]. La chute de l'empereur Maximilien en 1859 s'accompagna de nouvelles violences provoquées par des bandes armées de déserteurs et de bandits. Après la chute de l'empire, le président Benito Juárez supprima la charge de *batab* et la République des Indiens. Désormais, tous les conseils municipaux seraient constitués par la population locale sans tenir compte de leur appartenance ethnique.

Les croix parlantes

En 1850, tout près d'un *cenote* isolé, une croix miraculeuse, d'où sortaient des mots en langue maya yucatèque, promit la victoire aux rebelles, qui étaient sous la protection de Dieu. Sur les lieux de cette apparition, on bâtit le hameau de Chan Santa Cruz, qui devint le bastion de la résistance maya. Ce miracle marqua le début d'un culte millénariste qui dura plus d'un siècle. La « croix » parlante fut probablement une manipulation de Barrera, qui s'était réfugié dans cette région après les assassinats de Pat et de Chi. C'est lui qui nomma Juan de la Cruz Puc, médiateur entre la Croix et le peuple.

Le premier document écrit en langue maya yucatèque qui le mentionne date de 1850. On y ratifie le caractère sacré de la Croix, qui se lamente des misères endurées par les rebelles et leur promet la gloire éternelle. Juan de la Cruz cite ses précurseurs : son « patron » don Manuel Nauat, son patron don Venancio Puc, les deux morts en 1848. Il s'adresse à ses bien-aimés « Cristiano Cahex » (c'est-à-dire les paysans chrétiens) et leur annonce que la guerre des Blancs et des Indiens a commencé, et qu'il leur faudra réunir un millier d'armes. Lui-même s'identifie à la figure christique : « Je suis en train

de vous montrer un signe, je tombe, je suis coupé, je suis cloué, des épines me transpercent, des bâtons me frappent quand je traverse le Yucatán pour vous apporter la rédemption[46]. »

Ce document est conservé dans les archives de Mérida ; les noms des prêtres Juan de la Cruz Balam Na et Juan de la Cruz de Xocen sont cités. Dans un journal de Campeche de juillet 1851, on annonce l'arrestation par les forces de l'ordre d'un imposteur qui se faisait passer pour le Fils de Dieu et qui disait des choses insensées. Selon cet article, ce soi-disant Messie profana les cérémonies et les rites ecclésiastiques, en confessant, bénissant, baptisant et célébrant des messes, et en se faisant payer par les fidèles, parce que les soldats l'avaient privé de recevoir des offrandes[47].

En 1852, le petit village de Chan Santa Cruz, qui comptait dans les 400 foyers domestiques, fut occupé par l'armée, puis détruit. Venancio Pec mourut dans l'attaque finale mais Barrera et ses partisans, appelés les *cruzoob*, prirent la fuite et fondèrent le hameau de Chichan Ha, en bordure du Petén, d'où ils essayèrent de négocier avec les autorités. Les groupes qui étaient réfugiés entre Bacalar et Chichan Ha capitulèrent, tandis que José María Tzuc et ses partisans se retirèrent dans le Belize, un territoire administré par les Anglais, devenu colonie britannique en 1862. La route qui unissait Valladolid au Belize était celle empruntée par les trafiquants d'eau-de-vie, de sucre et autres marchandises. Ces réfugiés furent connus sous le nom de *Pacíficos del Sur*, et cette fédération survivra quatorze ans[48].

Il restait encore des enclaves rebelles au nord de Chan Santa Cruz, dans la région de Mabén, proche de Valladolid. C'est à cet endroit qu'une nouvelle Croix parlante apparut. Chan Santa Cruz del Oriente subsista, malgré l'incendie de la Croix par l'armée. Sur la porte de l'église de Tikuch, on afficha un papier qui exhortait les Yucatèques à croire en Elle et à lui obéir. Le texte fut signé par trois « prêtres » : Juan de la Cruz Cobá, Juan de la Cruz de Chichén et Juan de la Cruz de Mani, un même nom chrétien, Juan de la Cruz, pour unir trois anciennes cités préhispaniques dont les tertres et pyramides étaient encore clairement visibles. Ces Juan de la Cruz

rattachaient symboliquement les rebelles du Yucatán au passé ancien et glorieux et à la Montagne sacrée, toujours sur pied.

On dressa d'autres Croix parlantes à Nuevo Santa Cruz Kantunil et à Santa Cruz de Tulum. Ces deux centres d'une importance égale survécurent pendant vingt-cinq ans. Quant à Chan Santa Cruz, le bastion historique du Sud, il continua à faire l'objet d'un culte malgré les harcèlements de l'armée. Selon le témoignage d'un voyageur anglais, le patron de la Croix était dans les années 1890 un certain Bonifacio Novelo. C'est à cette époque que la suppression de la liberté de commerce entre le Honduras britannique et le Mexique accéléra le déclin du sanctuaire, qui avait bravé tant de campagnes militaires. En 1901, neuf ans avant le déclenchement de la Révolution mexicaine, Chan Santa Cruz fut occupé. En 1915, en pleine révolution agraire, les troupes qui y étaient cantonnées furent rappelées par le gouvernement et les *cruzoob* retournèrent dans leur village sacré. Ils firent le choix de l'isolement, détruisant les infrastructures à la dynamite et les locomotives qui stationnaient dans la gare ; ils arrachèrent aussi les lignes du télégraphe. Mais une épidémie de variole les décima. Les survivants se divisèrent et les lieux reprirent contact avec le monde extérieur seulement dans les années 1970[49].

Quel fut le bilan de la guerre des *castas* ? Selon un rapport officiel de la fin du XIXe siècle, entre 1842 et 1862, la péninsule perdit 184 286 habitants et 1 057 *pueblos* furent détruits. Les paysans des *pueblos* et ceux qui s'étaient réfugiés dans la forêt furent les principaux combattants, car ils étaient directement menacés par l'avancée des plantations de canne à sucre et d'henequen. Inversement, les *peones* de Mérida, en contact direct avec les *hacendados*, restèrent plutôt à l'écart.

Échos du Yucatán dans le Chiapas

Dans les Hauts du Chiapas, l'aliénation des terres communautaires par le gouvernement mexicain était une mesure nécessaire pour « sortir l'agriculture de l'abandon dans lequel elle était plongée ».

Pour accélérer l'application de la loi, il fallait signaler aux préfets quels étaient les terrains non cultivés ou *baldíos*. Au début on avait tenu compte des anciens usufructuaires, mais des chicanes juridiques, comme, par exemple l'obligation de fournir la preuve que la personne avait résidé à cet endroit un nombre déterminé d'années, entravèrent le processus, car la majorité des plaidants ne put l'attester autrement que par la tradition orale[50].

Le clergé et les commerçants de San Cristóbal de Las Casas exploitaient ouvertement les Indiens en leur imposant des contributions personnelles supplémentaires. Les événements du Yucatán, diffusés par la presse, jetèrent l'alarme dans la population *ladina*, qui craignit le déclenchement d'une nouvelle « guerre de *castas* » dans la région, assez mal défendue par un corps de milices basé à Tehuantepec. Un fonds contestataire à l'égard des autorités civiles et religieuses imprégnait, on l'a vu, le territoire. En 1867, un phénomène analogue à celui des croix parlantes se développa près de San Juan de Chamula, quand la bergère Agustina Gómez Checheb trouva des « pierres parlantes » tombées du ciel, qui furent à l'origine d'un culte. Le *fiscal* Cuscat, un prêtre indien, se rendit chez la jeune fille, prit les pierres et, au lieu de les remettre au curé comme il était de son devoir, les garda chez lui. Puis il annonça publiquement que ces pierres étaient sacrées. Car il ne suffit pas de « voir » ou de « trouver » une trace d'origine divine. Il faut toujours que le fait soit ratifié par une parole autorisée. Le culte démarra donc, et Cuscat et Agustina se firent les interprètes des pierres.

En février de 1868, le curé de Chamula se décida enfin à intervenir pour mettre fin à ce qu'il considérait comme un culte diabolique. Cuscat fit semblant d'acquiescer mais se borna à déplacer sa chapelle domestique et l'installa à l'endroit où Agustina avait trouvé les fameuses pierres, pour en faire le centre d'un culte régional. Il mobilisa tous les hommes sachant lire et écrire pour en faire les porte-parole de cette nouvelle religion. Cuscat affirmait que les pierres n'étaient venues que pour eux, les Indiens, car le temps de récupérer leurs terres était venu. Ensemble ils expulseraient tous les

blancs « car eux, les Indiens, n’avaient ni le même sang ni les mêmes âmes ».

Cette religion parallèle cherchait son Messie et le trouva dans le frère d’Agustina, qui fut crucifié le vendredi saint de 1868, déclenchant l’intervention immédiate de la milice armée. Agustina fut arrêtée, puis relâchée[51]. En août de cette même année, lors de la célébration de la fête consacrée à sainte Rose, Cuscat, revêtu d’habits de soie, représenta le prophète qui interprétait les messages divins[52]. L’année d’après, des Tzotziles provenant de neuf villages assassinèrent trois curés *ladinos* puis massacrèrent les habitants. Cet épisode est connu comme la « rébellion Cuscat ». Pour les Chamula, le mouvement fut baptisé la « guerre de sainte Rose », parce qu’il fut déclenché le jour consacré à cette sainte, qui marque aussi la fin du cycle festif rituel.

Il peut sembler paradoxal que dans cette région majoritairement indienne, et après l’arrestation de Cuscat, le mouvement fut mené par le *ladino* Ignacio Fernández de Galindo, accompagné de son épouse et d’un acolyte nommé Benigno Trejo. Galindo était maître d’école et payé par le gouvernement mexicain pour faire des relevés topographiques dans l’État du Chiapas. Il disposait donc de documents utiles pour cette tâche. Le gouvernement régional le considéra comme un « mercenaire », prêt à soulever toute la région qu’il connaissait si bien. Il était arrivé chez les Chamulas vers la même époque où les pierres parlantes avaient été trouvées. Le métis raconta que les Mayas du Yucatán étaient désormais libres (les *cruzoob*) et que les groupes du nord du Mexique, les Yaquis, les Coras et les Huicholes, s’étaient soulevés contre le gouvernement central. Exalté par les événements qui tournaient apparemment en faveur des indigènes, Galindo, probablement un homme politisé, se laissa entraîner par l’ambiance messianique existante, que ses paroles ne faisaient qu’encourager. Le fait est que Galindo promit de libérer Cuscat de la prison. Il revêtit des habits d’Indien et se déclara un nouveau saint Mathieu, son compagnon Trejo étant un nouveau saint Barthélémy. Bien que sa responsabilité dans la guerre de « santa Rosa » ne pût pas être prouvée, Galindo fut fusillé avec

Trejo, tandis que l'épouse de l'instituteur, qui était enceinte, fut enfermée dans le couvent de San Cristóbal de Las Casas[53].

La terreur des hommes blancs

À plusieurs reprises, le terme de « Blancs » a été utilisé pour décrire les non Indiens. Ce qualificatif n'était pas courant durant l'époque coloniale et dans les textes, ce sont ceux de *ladinos* ou *españoles* qui apparaissent[54]. Ce dernier terme est logique : les *Leyes de Indias* font des Indiens (dans leur diversité ethnique) un peuple qui est régi par d'autres lois que les Espagnols. Ces derniers, ainsi que les métis, les Noirs et les mulâtres, ne peuvent pas s'introduire dans les *pueblos* indigènes et ne sont pas soumis au tribut mais relèvent d'une autre fiscalité.

Quand est-ce que le terme de « Blanc » apparaît dans le vocabulaire politique et se généralise ? Il est difficile de donner une réponse précise, tant les situations sont différentes. Cependant « Blanc », de toute évidence, s'oppose à « Noir », une population extrêmement importante dans tout le continent et liée à l'esclavage. Les Noirs libres, très nombreux dans les mondes ibériques, sont souvent vus comme ayant la peau plus claire : ce sont effectivement les « pardos », qui ont d'ailleurs joué un rôle considérable dans les troupes *insurgentes* du Mexique. Il semble bien que la connotation de la couleur de la peau devienne courante avec la « visibilité » de la société de *castas* au XVIIIe siècle, un terme qui signifie « générations » et non « castes », comme en Inde. Ce sont des descendances « confuses », inclassables, plébéiennes, même si les métissages se trouvent (et en grand nombre) chez les élites. Les *castas* sont majoritaires dans les villes du Mexique et de l'Amérique hispanique et constituent les classes populaires urbaines, marquées par des traits somatiques différents et indéterminables, en raison des mélanges.

Les commentaires des autorités yucatèques ou mexicaines au sujet de la guerre des *castas* transmettent une idée obsédante : les Indiens ont l'intention d'exterminer la race blanche. Cette crainte, qui

se développe au lendemain de l’indépendance du Mexique, est confortée par une véritable « éruption » de mouvements indigènes et métis liés à la question de la terre. Mais elle exprime aussi une « angoisse conjoncturelle » qui s’étend dans tout le pourtour de la Caraïbe au lendemain de la révolution haïtienne avec les informations sur les massacres perpétrés par les anciens esclaves. Ce sentiment quasiment obsessionnel ne pouvait pas ne pas gagner le Yucatán, si proche de Cuba, une île encore espagnole, où la population noire dépassait en 1841 celle des « Blancs »[55]. C’est aussi à Cuba, entre 1848 et 1853, que furent déportés comme esclaves les prisonniers mayas[56]. L’histoire des Indiens n’est pas coupée de celle des Noirs, et la réunion de ces ensembles séparés par la rigidité académique ouvre un chantier immense. Dans sa « Proclamation » de 1850, Juan Santa Cruz exhorte ses partisans à ne pas tuer les Blancs, les Noirs, les Indiens et les Mulâtres, mais à les repousser[57].

Les fêtes populaires ont gardé l’image de la société de *castas*. Dans le carnaval contemporain des Chamulas de Zinacantan, les Noirs (ceux qui les incarnent) portent l’uniforme militaire des *ladinos* et leur meneur, un Indien barbouillé de Noir, est parfois désigné comme le « Roi des Juifs », tandis que les « Têtes Blanches » sont des *montezumas* associées à Tláloc et à Chac, les dieux de la pluie[58]. C’est dire que les classifications « raciales » peuvent emprunter des sentiers étonnants.

D’une façon générale, les écrits concernant la guerre des *castas* interprètent les événements comme étant la réponse du peuple opprimé à la violence coloniale, dont celle du XIXe siècle ne serait que le prolongement. Cette interprétation standard dédouane les Républiques issues de l’indépendance de leur responsabilité dans l’aggravation de la condition indienne. Les nouveaux États ne sont nullement le « prolongement » de l’Ancien Régime. Bien au contraire, ils marquent une rupture juridique, religieuse et économique d’une importance majeure. D’autre part, et malgré les spécificités de l’époque, on est frappé par l’importance de la guerre depuis les Temps Anciens. David Coe, grand connaisseur de la civilisation maya, constatait cette « obsession de la guerre », qui transparaît non

seulement dans des Livres comme les *Annales de Cakchiquel* et le *Popol Vuh*, mais aussi dans les inscriptions des monuments classiques[59]. Dans les temps postclassiques, les luttes des Mayas yucatèques étaient constantes et concernaient les limites des cités et leur prestige comme sièges du *katun*, qui déteignait sur celui de leur souverain. Il semble que cet état de conflit permanent a favorisé la pénétration coloniale. La pratique des embuscades et d'une forme de guérilla était courante à cette époque.

La doctrine chrétienne sous sa forme « mayanisée » occupe une place importante dans les *Livres de Chilam Balam* – du moins ceux de Chumayel et de Tizimin, les mieux dotés d'un ensemble de notes, indispensables à la compréhension d'un texte souvent énigmatique et déconcertant pour nous, habitués aux séquences linéaires. Il ne s'agit pas d'un vernis : quiconque a visité les Hauts du Chiapas a pu constater la ferveur (voire le fanatisme) professé par les Chamulas et autres groupes à l'égard des saints et des croix. L'espace intérieur de l'église est occupé par des chamanes, qui allument des bougies et des encensoirs de copal, au milieu des fidèles qui prient devant la Croix et la Vierge. Le cas des Mayas est l'exemple le plus saisissant d'incorporation d'éléments théoriquement incompatibles avec le paganisme, fondus dans la logique des cycles et des prophéties. Sans doute cela a été possible par la nature même du catholicisme « imagé », l'importance de l'eschatologie et la figure du Christ, annonciateur et victime. D'ailleurs, le fait que le Christ soit un « étranger » s'inscrit bien dans la tradition maya. Il ne s'agit pas d'une coexistence entre deux systèmes religieux, l'un immémorial, l'autre de façade. Les Mayas ont repris à leur compte le catholicisme « dénaturé », selon eux, par les curés des paroisses, les *ladino*s, les évêques, les propriétaires fonciers. Ce comportement n'est pas exclusif des Mayas, on le retrouve également au Mexique central et chez les Zapotèques d'Oaxaca, il découle du processus de sécularisation des paroisses que nous avons mentionné[60]. Les oracles et prophéties peuvent émaner de Croix, de Vierges ou de pierres, l'essentiel est que quelqu'un puisse interpréter des paroles qui ne sont audibles que dans un état proche de la transe. La lecture

de la « Proclamation » de Juan de la Cruz que nous avons mentionnée précédemment, par le phrasé, le rythme et les répétitions, dévoile la nature incantatoire du texte.

Dans les Hauts du Chiapas, la Passion du Christ s'indianise. En 1868, les Chamulas crucifièrent un enfant et le proclamèrent « Christ ». L'effigie de Judas, vêtu comme un *ladino*, est pendue et finit brûlée dans un feu. Dans tout le Chiapas, la Passion est ritualisée. Juan de la Cruz, le chef des *cruzoob*, est un succédané du Christ. Dans certaines des lettres qu'il envoie à des *pueblos*, en les exhortant à le suivre, il se définit lui-même comme « Fils de Dieu » ou « Créateur des chrétiens ». Il mentionne également son Père qui annonce le Jugement final « réclamé par les pauvres »[61].

Mais laissons le mot de la fin à l'ethnographie. Nous reviendrons sur l'exemple qui suit dans la conclusion de ce livre. La description que nous en donnons ici est tirée du texte remarquable de Stanzione, qui se fonde sur un long travail de terrain à Atitlan, dans les années 1980.

MaNawal JesuKrista'

Nous sommes à Atitlan, au Guatemala, à la fin du XXe siècle. Comme tous les ans, on célèbre la Semaine Sainte. Un grand nombre de villageois y participent, dans le cadre de leur confrérie, qui a fabriqué les vêtements et autres éléments du décor. C'est une belle fête, que l'on attend toute l'année. Le mercredi l'effigie de Maximon est sortie de sa chapelle pour être pendue sur la place. Le moment culminant est la Passion de Jésus, qui commence par la traque. Voici le récit[62].

« Le voici, le voici », s'écrient les soldats. Ils se sont saisis de Lui alors qu'il priait sous un arbre, tout près d'une source de montagne. Ce sont les corbeaux qui l'ont dénoncé, avec leurs croassements, à moins que ce soient les hommes primordiaux, les MaNawal, qui indiquèrent aux soldats le chemin de la montagne. Le nom du Nawal était Judas Skaryota, à moins que ce fut Mam lui-même (le dieu du

maïs). Il n’y a pas d’unanimité sur ce point. Peut-être que c’était Mam, le premier apôtre de Jésus, Ximon Pedro, celui qui tient les clés de la prison du Santo Mundo, comme Pedro de Alvarado, le conquérant, ou San Ximon, celui qui les réunit tous.

Quand les soldats furent alertés par les *xarr* des oiseaux, les compagnons de Jésus étaient endormis. « Allons, allons, *brujo*, tu es foutu », hurlait le capitaine, tout en le tapant avec une verge[63]. Ils déchirèrent sa robe pour l’humilier, ils le fouettèrent, ils le torturèrent. Tout le long du chemin qui descendait de la colline, ils le rouèrent de coups. Il payait ses tromperies, mais les soldats ne savaient pas que la destruction de son corps était le salut de son âme.

Le gardien de son cachot lui dit : « Te voilà enfin là où tu voulais aller, tu es un captif, notre victime sacrée, sacrificielle, une offrande dans la bouche de nos dieux, notre nourriture et celle de notre Roi. » La veille du sacrifice, Jésus échangea des messages avec père San Nicolas, un grand chamane divin, et put quitter son cachot. Mam le remplaça. Il lui expliqua qu’il serait sacrifié sur la colline des crânes. « Par ton sacrifice, tous les ancêtres germeront à nouveau ; ta sueur et ton sang tomberont comme les gouttes de la pluie et feront revivre le monde. Après trois jours de purification dans la Maison du Soleil, tu réapparaîtras comme le Sauveur du Monde. »

Jésus fabriqua sa croix. Ce fut le dernier jour de sa vie sur terre. Chaque fois qu’il entaillait l’arbre de zapote, un poisson jaillissait de la blessure. La hache faisait sa besogne toute seule.

La Croix Sainte était comme un grand arbre alourdi par son fruit, plantée, enfoncée dans la terre fertile, la matrice de la Mère-Terre. Les racines de la Croix glissèrent au fond de la terre, jusqu’à toucher le point le plus bas, là où le ciel rencontre l’humidité de terre. Alors Jésus tourna sa tête en direction du Soleil, au crépuscule de cette journée sacrée.

Chapitre 11

La revanche des Chichimèques

L'histoire des peuples septentrionaux du Mexique, comme celle des Mayas, subit un changement profond au XIXe siècle, sous les effets des politiques agraires nouvelles. Mais, davantage qu'au Yucatán, en raison de sa position géographique périphérique, le destin de cette vaste région fut directement transformé par les effets de l'avancée vers l'ouest des États-Unis, par le tracé de la frontière entre les deux États, qui sépara des groupes indigènes qui avaient vécu jusque-là ensemble, et par la politique du nouvel État nord-américain à l'égard des peuples originels. C'est également dans le nord du Mexique que les effets de la modernisation, dont le moteur était justement cette nouvelle Amérique, se firent sentir en premier.

Les luttes pour la terre mobilisèrent des milliers d'Indiens au XIXe siècle. Dans la seconde moitié de cette période, les idéologies révolutionnaires européennes ne furent pas étrangères à la structuration des mouvements. Cette agitation agraire permanente aboutit à la révolution mexicaine de 1910, qui précède de quelques années celle des soviets en Russie. Retracer cette histoire passionnante dépasse le cadre de ce livre. Quelques dates nous serviront de jalons pour explorer une période très importante et complexe du Mexique dans laquelle les descendants des peuples anciens vont s'insérer, soit en s'identifiant avec des causes politiques supérieures, soit en profitant de la brèche ouverte par la contestation générale pour faire valoir leurs revendications, soit en se retirant dans des « régions de refuge », une expression forgée par la sociologie mexicaine pour expliquer la persistance des traditions indiennes dans les zones périphériques et de difficile accès. Il y eut aussi des villages indigènes résignés à un sort qui leur semblait inéluctable.

La première moitié du XIXe siècle est caractérisée par les réactions violentes des indigènes à l'égard de l'État national, de la suppression du corporatisme et des terres communautaires, dans le cadre des luttes entre conservateurs et libéraux qui remontaient au temps de l'Insurgence. L'année 1848 est celle du démembrement du territoire mexicain consécutif à la guerre avec les États-Unis. Le juriste libéral Benito Juárez, d'origine zapotèque, lutte contre la dictature militaire du général Santa Anna, discrédité par la défaite mexicaine. Président du Mexique, il met en route des réformes importantes et, pour les financer, suspend en 1861 le paiement des dettes étrangères pendant deux ans. L'Angleterre, l'Espagne et la France décident d'intervenir pour sauvegarder leurs intérêts, et débarquent des troupes à Veracruz, pendant que les États-Unis sombrent dans la guerre de Sécession et restent pour un temps éloignés de la politique mexicaine.

Les Français décident de récupérer par la force l'argent investi – un prétexte qui cache des visées impérialistes au Mexique. Ils déposent Juárez et en 1864 placent sur le trône Maximilien Ier de Habsbourg, protégé de Napoléon III. Juárez doit alors se replier à El Paso, puis il émigre aux États-Unis, où il trouve de l'aide pour reprendre la situation en main afin d'éviter que la France ne s'installe au Mexique, une situation inquiétante pour les Nord-Américains. Après l'exécution de Maximilien en 1867 par les troupes mexicaines, la république laïque de Benito Juárez est instaurée.

Après la mort de Juárez en 1872, suivie d'un court intermède républicain, Porfirio Díaz est élu président en 1876 et garde le pouvoir jusqu'en 1911. Díaz inaugure une présidence autoritaire et modernisante. Enfin, en 1910, la première grande révolution agraire du XXe siècle éclate, allumée par le discours de Madero, candidat évincé d'une élection présidentielle truquée. La révolution bouleverse la vie des Indiens et ajourne leur disparition, donnant à leurs combats un nouveau souffle. Le mouvement connaît plusieurs phases et se déroule pendant une décennie dans une grande violence, marquée par les affrontements entre les partisans de la révolution radicale et les conservateurs. Les leaders les plus radicaux, Emiliano Zapata et

Francisco (Pancho) Villa, sont assassinés. La cessation des hostilités a lieu en 1920. La révolution bolchévique russe prend la relève.

Isoler le monde indien de cette tourmente pour n'en extraire que la permanence de leurs traditions serait une erreur. Les indigènes participent pleinement aux événements politiques, deviennent à leur tour des stratèges avertis, comme nous l'avons vu avec les Mayas, qui ont profité des clivages politiques pour consolider leur autonomie. Les Yaquis du nord du Mexique et leurs alliés seront ceux qui lutteront avec le plus de constance et d'acharnement contre l'État, qu'il soit colonial, républicain ou révolutionnaire. Leur stratégie peut paraître opportuniste et dans certains cas contradictoire. Leur but reste toujours le même : la récupération de leurs terres traditionnelles. Ils ont également, et à leur insu, partagé le destin servile des Mayas du Yucatán dans les années qui ont précédé la révolution de 1910. Enfin, ils ont réussi à utiliser les États-Unis comme base-arrière de leur action politique.

Ethnogenèses indiennes : les barbares chichimèques

D'où venaient les Yaquis ? Ces « tribus » (c'est le terme qu'ils utilisent pour se désigner depuis le XVIIe siècle) étaient à l'origine des chasseurs et faisaient partie de la constellation chichimèque du temps des Mexicas. Cet ensemble comprenait, entre autres peuples, les groupes semi-nomades de la Sierra Madre occidentale, comme les Tepehuanes, les Tarahumaras et les Huicholes, ainsi que les Coras et les Ópatas. Bien avant, leurs ancêtres étaient les voisins des hommes de Hohokam et appartenaient à la culture archéologique Mogollón, qui rayonnait sur le sud-est de l'Arizona, le sud-ouest du Nouveau Mexique, le nord du Chihuahua et le nord-est du Sonora. Les poteries mogollón ont servi d'offrandes funéraires et les décorations des vases montrent des animaux masqués, des têtes coupées, et des scènes de guerre et de chasse. Entre 500 av. J.-C. et 1000 de notre ère, ces hommes s'établirent sur les plateaux (*mesas*) et sur des pentes escarpées de la sierra. Autour de l'an 1000, Paquimé-Casas Grandes devint le centre religieux et

économique de la région jusqu'en 1450. Quand cette civilisation s'effondra, des groupes émigrèrent vers le nord et s'intégrèrent aux Zuñis. Ceux qui restèrent sur place sont les ancêtres des Tarahumaras, des Ópatas et des Cahitas.

Les Ópatas, connus pour leur agressivité guerrière, s'installèrent dans les vallées fertiles du centre-est du Sonora, tandis que les Cahitas, constitués des tribus Yaqui et Mayo, occupèrent un territoire allant de l'Arizona jusqu'au Sinaloa. Tous ces peuples parlaient une langue uto-aztèque. Entre ces sociétés des oasis du nord du Mexique et de l'Arizona et les cultures nomades des prairies de l'Amérique du Nord, s'infiltrèrent des groupes athapaskans venus des régions septentrionales de l'Amérique, autour de 500 de notre ère. Quand les Espagnols arrivèrent dans le désert du Sonora, les grands centres de la culture Hohokam, au centre d'un plateau drainé par les bassins du Gila et du Salado, avaient déjà disparu. Leurs descendants de la Pimería Alta, les Pápagos, parlaient eux aussi une langue uto-aztèque et se consacraient à l'agriculture de façon intermittente[1].

Dans la mythologie des Aztèques, les Chichimèques occupent une place singulière. Ce sont les ancêtres des peuples mésoaméricains, que leurs migrations successives avaient policés, notamment au contact avec les Toltèques. Quetzalcoatl, fils du roi chasseur Mixcoatl ou Camaxtlli, devint roi de Tula et son action civilisatrice s'étendit dans une grande partie de la Mésoamérique. Selon les mythes mexicains, ces groupes étaient sortis successivement de la caverne matricielle de Chicomotzoc, dont l'emplacement se trouvait quelque part dans la Sierra Madre occidentale. La région du Sonora jusqu'à Jalisco serait donc le terreau de la « race » mexicaine, là où se situe Colhuacan, la « montagne bossue », un lieu mythique de brassage et de passage[2].

À la fin du XVIe siècle, les jésuites pénètrent dans le nord du Mexique dans le but d'évangéliser ces Chichimèques païens et insoumis, afin de mettre un terme à l'agitation endémique des tribus périphériques, comme les Tepehuanes, dont il a déjà été question. Il ressort des témoignages des religieux que la Sierra Madre occidentale abritait plusieurs tribus qui, malgré leurs rivalités,

semblaient partager une culture commune. L'un de ces groupes, les Cahitas, était dispersé sur un territoire de plus de 100 lieues dominé par la Sierra Madre occidentale, la « plus âpre du Nouveau Monde », selon l'opinion du rédacteur du rapport adressé au siège central de la Compagnie de Jésus. Ces chasseurs étaient aussi des collecteurs de miel et des guerriers redoutables qui combattaient les autres tribus avec lesquelles ils étaient pourtant apparentés. Ils tendaient des embuscades, plaçaient des pièges et empoisonnaient l'eau. Pourtant, parmi eux « vivaient des mineurs espagnols[3] ».

Les Cahitas utilisaient des boucliers de plumes dont les descriptions rappellent ceux des Mexicas ; quand ils partaient au combat, ils se paraient d'un diadème de plumes très fines et d'un grand collier de coquillages et de nacres ; des pendentifs en pierres vertes (des émeraudes, précise le témoin jésuite) ornaient leur nez et leurs oreilles. Tous ces ornements correspondent à ceux trouvés à Casas Grandes. Les Cahitas portaient un simple cache-sexe blanc, le *maxtle*, semblable à celui des Aztèques. Ils avaient aussi la coutume de faire cuire pendant des heures le corps de l'ennemi, jusqu'à ce que les os se détachassent de l'enveloppe de peau, bientôt réduite à une sorte de bouillie que les guerriers consommaient. Les os étaient conservés comme des trophées dans leur maison pour perpétuer la mémoire des guerriers de génération en génération.

Les missionnaires resteront confiants malgré tout, affirmant qu'ils n'ont pas trouvé un seul Indien qui ne veuille être évangélisé. Cet optimisme est louable puisque, comme le rédacteur l'écrit un peu plus loin, nombreux ont été les soulèvements provoqués par les mauvais traitements que les Espagnols leur ont infligés dans les mines. Une fois, ils profitèrent de la nuit pour mettre le feu à la cabane en paille qui servait d'église aux prêtres ; ils furent brûlés vifs dans leur sommeil. Puis ils tuèrent les Espagnols qui vivaient seuls parmi eux et, enfin, un millier d'archers détruisit les campements miniers[4].

Le récit jésuite montre en tout cas que le Sinaloa, pris ici dans un sens géographique large, se prolonge sans solution de continuité, dans la Floride traversée par l'explorateur espagnol Cabeza de Vaca (Texas, Nouveau Mexique, Arizona), qui confine avec la Californie.

Les textes des pères mentionnent aussi plusieurs fleuves en voie d'être « évangélisés », à l'exception des deux les plus éloignés de la base (qui est à Tepic), le río Yaquimi ou Yaqui et le Mayo. Les Indiens Acaxees ou Cahitas (une partie des Yaquis) et les Tepehuanes relèvent des missions de Durango.

Les peuples du nord du Mexique, dont la souveraineté s'étend bien au-delà de la frontière actuelle, partagent un territoire très vaste et excentré par rapport au pouvoir des institutions coloniales. Ce n'est qu'à une époque tardive que les jésuites vont fragmenter cette mosaïque ethnique avec leur politique de « réductions », c'est-à-dire de regroupement des familles éparpillées dans le territoire tribal. Cette action, comme nous l'avons vu ailleurs, vise à sédentariser également des populations vivant en grande partie de la chasse et va produire un nouveau terroir, qui sera pour les Yaquis un espace identitaire. En 1623, huit réductions jésuites sont fondées sur la rive droite du río Yaqui : Belem, plus près du Pacifique, Rahum, Huirivis, Potam, Vicam, Torim, Bacum et Cócorit.

Le nouveau territoire ainsi délimité est linéaire, puisqu'il suit le cours du río Yaqui, entre l'océan Pacifique et la sierra de Bacatete ; certains *cerros* sont sacrés car les divinités qui les protègent y habitent. Chacun des huit villages possède un espace sacré, le *konti*, qui est une extension de l'église et le lieu de réunion de la communauté. Là, l'agriculture est interdite. Chaque *pueblo* a son espace délimité par quatre groupes de trois croix qui le séparent des établissements des Yori, c'est-à-dire les « Blancs ». La sierra, perpendiculaire à la vallée, sépare le territoire proche du port de Guaymas des pâturages d'Aguas Calientes. La limite nord du territoire Yaqui est Santa Rosalia, où débute celui des Pima.

Le territoire sacré des *Huit Pueblo*s s'intègre également dans les mythes. Il a été tracé par Yaitow, le « Vieux Père » – identifié au Christ, au Soleil ou au Cervidé –, qui l'arpenta avec Dieu après le Déluge. Les survivants de cette grande inondation se regroupèrent sur les huit sommets les plus hauts. Les *cerros* sacrés des origines protègent les Yaquis. Ce sont des voies de communication entre l'inframonde et le ciel, à travers lesquelles la Mère-Terre Yamumuh

communique avec Itom Akay, le « Vieux Père ». Ce canal est un « arbre parlant »[5]. L'importance des jésuites dans le renforcement de l'identité collective des Yaquis peut surprendre. En fait, ce phénomène de territorialisation sous l'égide des pères créa un peu partout une appartenance ethnique nouvelle. Les exemples abondent au Brésil et au Paraguay, qui montrent que la « réduction », un nouvel objet politique et administratif séparé de la société dominante, produit une culture particulière et cohérente[6].

Les chasseurs du Sonora n'étaient pas confrontés uniquement aux Yoris. Leurs voisins étaient des Athapaskans venus du Canada, connus sous le nom générique d'Apaches, un ethnonyme qui recouvre plusieurs tribus apparentées par la langue et les coutumes[7]. Avec eux, les relations étaient fluctuantes. Les Apaches étaient les ennemis irréductibles d'un autre peuple du Nord, les Comanches, venu du Wyoming jusqu'au Texas. Les Comanches faisaient partie des Shoshones, de la famille linguistique uto-aztèque et avaient, sur tous les autres peuples, un avantage non négligeable : leur maîtrise incomparable de l'équitation. Vers le milieu du XVIIe siècle, ils avaient adopté le cheval, ensauvagé dans le Wyoming, et étaient devenus les meilleurs cavaliers de toute l'Amérique du Nord. Cela les rendit très mobiles et rapidement ils gagnèrent le Sud, le long des « trails » ou sentiers empruntés par les bisons, leur principal gibier. Les Comanches s'installèrent dans les plaines du Texas, une zone stratégique qui les mettait en contact avec les Caddos de la Louisiane et des Pueblos de l'Ouest. Les Apaches gênaient leur expansion et leurs activités commerciales.

Or le Texas appartenait à la Nouvelle-Espagne. Les Espagnols, excédés par les razzias des Apaches, traitèrent avec les Comanches. En février 1786, le gouverneur du Nouveau Mexique, Juan Bautista de Anza, nomme « capitaine général des Comanches de l'Ouest » un chef dénommé Ecuerocapa. Une accolade et la remise d'un bâton de commandement scellent le traité d'amitié. Enfin, la paix règne dans toute la région, qui connaît alors une prospérité économique exceptionnelle. Ecuerocapa demande au vice-roi de la Nouvelle-Espagne l'autorisation de résider dans les villes de Santa Fé et de

San Antonio, au Texas, et s'engage de son côté à sécuriser le trafic des caravanes qui se rendent aux foires de Pecos et de Taos.

La confédération des Comanches comprend d'autres nations indiennes comme les Utes et les Navajos. Mais cette politique « d'amitié » n'a pas le même sens pour les uns et pour les autres. Les Espagnols ont une attitude paternaliste : le roi d'Espagne est un « père » qui veille sur ses sujets. Pour les Comanches, il s'agit d'un accord « entre frères », ils ne reconnaissent pas le lien de vassalité[8]. Avec ce traité de paix, la « Comanchería » devient très puissante. Ses nouveaux alliés autorisent la vente d'armes à feu – les Espagnols croient à tort que les fusils, plus lourds que les flèches, les entraveraient. La confédération comanche est à la tête d'un réseau commercial qui connecte les tribus de l'Ouest avec les Mandans du nord des plaines, où la demande de chevaux est très forte. Par leur médiation, les Comanches sont également en contact avec les Assiniboins et les Indiens chasseurs de la baie de Hudson. Par le sud, ils dominent les Pueblos de Taos et Santa Fé. Sans compter les réseaux commerciaux qui les lient aux Caddos et à la Nouvelle-Orléans[9]. L'effondrement de l'empire espagnol, le démantèlement des fortins périphériques et les luttes intestines qui ravagent le Mexique à l'époque de l'Insurgence changent la donne et la politique des Comanches. Le désordre qui règne dans tout le pays encourage les razzias des Indiens de l'Arizona, les Apaches. D'autre part, dans les conflits qui opposent le Mexique indépendant et les États-Unis, les Comanches deviennent des acteurs de premier plan. Imprudemment, les Mexicains avaient permis l'installation de colons nord-américains menés par Stephen Austin sur ce territoire excentré. Les Nord-Américains devinrent très vite majoritaires et utilisèrent alors les Comanches pour écarter leurs encombrants voisins hispaniques.

Les aléas climatiques pesèrent sur la situation politique déjà tendue. Au moment de la guerre entre les deux États, après l'annexion du Texas, les inondations affectèrent le nord des grandes plaines et les troupeaux de bisons diminuèrent jusqu'à l'extinction dans les années 1870, massacrés par les colons nord-américains.

Une fois débarrassés des Mexicains, les Nord-Américains se tournèrent contre les Comanches[10].

Banderas et Lozada contre l'État

Au XIXe siècle, le projet national d'installer des colons dans le Sonora se heurta à l'hostilité des indigènes, qui se trouvèrent également minoritaires dans leurs organismes municipaux, désormais ouverts à des non-Indiens. L'autre facteur de trouble fut l'instauration d'un service militaire obligatoire imposé aux citoyens pour combattre les Apaches qui razziaient les fermes du nord du Mexique. Les Yaquis ne refusaient pas de faire la guerre mais n'acceptaient pas de servir sous les ordres d'un supérieur non indien. Cela avait été coutumier à l'époque coloniale, où les milices indiennes ou composées de mulâtres étaient toujours encadrées par un officier espagnol. Mais en 1825, les Yaquis imposèrent aux autorités fédérales un capitaine de leur choix, Juan Buitima, pour commander leur bataillon. L'armée ne l'accepta pas. En riposte, les Yaquis envahirent les terres des Yoris blancs et saccagèrent les *haciendas* voisines qui amputaient leur territoire et les empêchaient de circuler librement.

Le gouvernement du Sonora, devant la tournure des événements, proposa une amnistie générale. Les Yaquis exigèrent le retrait des troupes, le droit à choisir leurs supérieurs militaires et le départ des colons blancs. Les Ópatas, à leur tour, envoyèrent une délégation auprès du président du Mexique pour réclamer la dévolution de leurs terres, usurpées par les nouveaux venus. Ignorés par les grandes instances politiques, ils s'unirent aux Yaquis sous la bannière de Juan Ignacio Jusacamea, dit Juan Banderas.

Ce meneur arborait l'étendard de la Vierge de Guadalupe, ce qui lui valut son surnom. Banderas prétendait qu'Elle l'avait désigné pour restaurer le règne de Moctezuma. Il fut donc nommé *alcalde mayor* du bassin du río Yaqui, un titre prestigieux ancré dans le monde colonial. Il était analphabète, mais, grâce à son « secrétaire »

indigène, il maintint une correspondance en yaqui et en espagnol avec d'autres leaders indiens et les autorités mexicaines. En échange de l'amnistie que proposait le gouvernement, les Yaquis récupérèrent leurs huit Pueblos et leurs terres communales qui symbolisaient leur unité et qu'ils ne cesseront de défendre jusqu'au bout[11]. Mais comme ces villages dépendaient à présent d'une autorité municipale qui n'était plus indigène mais citoyenne, la majorité des conseillers accepta de diviser le territoire en propriétés privées.

Finalement, Banderas accepta l'amnistie que proposait le gouvernement du Sonora. En échange, il obtint la reconnaissance des huit Pueblos yaquis avec leurs terres communautaires[12]. Là encore, l'application de la loi fut entravée par le fait que, désormais, les Yaquis étaient des citoyens mexicains et, par conséquent, ils ne pouvaient pas se constituer en une entité corporative comme l'était le *pueblo*. Les soldats durent obtempérer et se fondre dans des bataillons mixtes, et les familles indiennes furent obligées d'envoyer leurs enfants à l'école.

Le dilemme des Indiens n'échappait pas au gouvernement. Mais les intérêts du Sonora étaient puissants et, pour les instances gouvernementales, les exigences corporatistes des villages étaient illégales. Vers 1840, le lotissement des terres et leur privatisation étaient en marche. On plaça les Ópatas devant cette option : ou bien ils acceptaient de se convertir en métayers, ou bien ils devraient émigrer dans les villes pour gagner leur subsistance. Ce dernier choix était inacceptable et les Ópatas optèrent pour devenir des « citoyens » et abandonner leurs terres ancestrales[13].

En 1825, l'État de Chihuahua promulgua la « loi de colonisation » qui ordonnait la distribution des terres non cultivées des Indiens aux paysans sans terre ; s'il n'y avait pas de candidats, car les harcèlements des Apaches étaient dissuasifs, les terres devaient être vendues. Dans la Haute Tarahumara, des colons furent accueillis avec l'obligation d'« instruire et de civiliser » les Indiens, une vieille idée qui rappelait le système colonial de la *encomienda*. Banderas finit par être dénoncé, capturé et exécuté en 1833. En octobre de cette année-là, les terres octroyées aux Indiens furent divisées en

parcelles et les métis ayant des liens de parenté avec eux devaient y avoir accès[14]. En 1856, la loi Lerdo sur les mainmortes mit fin aux propriétés rustiques des corporations civiles (c'est-à-dire des terres communautaires des *pueblos* indiens) et religieuses (Église et confréries) du Mexique. C'était la mort à court terme de la paysannerie indigène.

Les rebellions contre ces mesures éclatèrent dans tout le Mexique. Certaines furent organisées par une majorité indigène comme ce fut le cas des Yaquis ou des Mayas yucatèques. D'autres révoltes rassemblèrent des Indiens, des métis et des « Blancs », notamment dans les régions périphériques du nord et du sud du Mexique. Dans le Nayarit, une circonscription régionale créée par l'État au sud du Sinaloa et de Durango, les chasseurs coras et huicholes, après avoir épuisé tous les recours juridiques pour récupérer leurs terres ancestrales, prirent les armes. Cette guerre devait faire plier le gouvernement. L'insurrection s'étendit dans toute la région de la Sierra Gorda. Le Nayarit, déstabilisé, se rebella à son tour sous le commandement de Manuel Lozada.

Ce chef des Coras avait pillé les terres des colons et les avait redistribuées entre ses partisans ; c'était une figure locale et populaire, mais non unique, du « bandit d'honneur ». Après avoir cherché l'appui des libéraux, Lozada se rapprocha des conservateurs. Puis, lors de l'intronisation de Maximilien, qui était plutôt bienveillant à l'égard des indigènes, Lozada promit à l'empereur de l'aider dans sa lutte contre les partisans de Juárez, en échange de pouvoir rester à la tête du canton de Tepic. L'exécution de Maximilien et le retour de Juárez, élu président du Mexique, changea le cours de l'histoire. Après des négociations, une trêve fut signée.

Lozada mit ces cinq ans de paix au profit de l'approfondissement de la « question agraire » mexicaine. Ses réflexions seront plus tard développées avec succès par Emiliano Zapata, suivant une règle simple : « D'abord on distribue, et après on se renseigne. » L'invasion des terres et leur redistribution inquiétèrent les pouvoirs nationaux. Quand Lozada publia son « Plan Libertador » et entreprit la longue marche sur Guadalajara, il fut contré par l'armée et fusillé en

juillet 1875. Un culte lui sera rendu plus tard à l'endroit de son exécution.

Lozada n'était pas indien mais métis. La tradition orale affirme pourtant qu'il était Cora, qu'il parlait leur langue et qu'il était originaire du site ancestral de Mesa del Nayar. En tout cas, c'est en tant que Cora qu'il fut légitimé par ses partisans. Se pliant à l'injonction de la tradition, il séjourna trois nuits dans une caverne du Cerro de las Estrellas en ne consommant que du *peyotl.* Le cactus sacré lui permit de « voir » Xurabe, dieu de la guerre des Coras, ainsi que l'Étoile du matin. Ces visions lui donnèrent des instructions précises sur la marche à suivre et Lozada reçut du dieu une machette pour seule arme. Lozada se mit à la tête de ses troupes, armées de bâtons et de machettes. Après leur première victoire, ils prirent les armes de feu de leurs ennemis tués[15].

Le recours à la tradition visionnaire des adorateurs du *peyotl* n'interdit pas de solliciter aussi les puissances catholiques. En 1863, après une victoire militaire sur la brigade fédérale de Tepic, les troupes rebelles s'emparèrent du Christ noir de San Luis Potosí, une image très vénérée dans toute la région de Jalisco et Zacatecas, dont on disait qu'elle était arrivée avec la crue torrentielle du río Santiago jusqu'à l'église du *pueblo* indien d'Ixcuintla, « l'endroit des chiens » (c'est-à-dire le Mictlan des Aztèques). D'ailleurs, le couvent franciscain d'Ixcuintla fut un des centres de l'évangélisation des Coras et des Tepehuanes. Lozada s'est construit une indianité cora et huichol, tandis que le Christ noir apparaît comme une contre-figure de Jésus, liée à l'enfer préhispanique.

Le roi du Nouveau-Mexique et le marché aux *scalps*

De l'autre côté de la frontière du Mexique, des changements importants avaient lieu concernant le sort des peuples indigènes. Le *Removal Act* de 1830 ordonna le déplacement de toutes les tribus de l'Est vers les territoires situés à l'ouest du Mississipi comme le Dakota. Les Séminoles de Floride ne s'habituèrent pas au territoire

septentrional qui leur avait été assigné. Leur chef Wild Cat entreprit alors des négociations avec le gouvernement mexicain pour obtenir des terres dans ce pays, sous la promesse de participer à la lutte contre les Apaches. Wild Cat réusit à convaincre d'autres groupes de l'accompagner, ainsi que des esclaves noirs à qui il accorda la liberté. Le Mexique donna son accord et ces hommes traversèrent la frontière. Avec les Kickapoos et les descendants d'esclaves africains, les Séminoles s'installèrent dans la région de Piedras Negras où vivent toujours leurs descendants[16].

Dans le lointain territoire septentrional, mal protégé par les garnisons, la vie des colons, des commerçants et des mineurs, installés sur ce front pionnier, était devenue très difficile en raison des razzias continuelles des Apaches et des Navajos, mais aussi d'Indiens des prairies comme les Comanches et les Kiowas. Les incursions de ces nations dans les territoires baignés par le Río Grande (aujourd'hui frontière naturelle entre les deux États) étaient de plus en plus fréquentes et ravageuses. Pour ces tribus, ces contrées mexicaines étaient leur « garde-manger » et offraient la possibilité de se fournir en armes, chevaux et captifs[17]. Les incursions pénétraient désormais jusqu'à Zacatecas, principal centre minier du Mexique, et menaçaient également Querétaro, Coahuila et Tamaulipas. Dans le Chihuahua et le Sonora, à l'ouest du Río Grande, les Mescaleros, une branche des Apaches, semèrent la terreur parmi les populations, fussent-elles métisses, tarahumaras ou yaquis.

C'est alors que les autorités de Chihuahua reprirent la vieille pratique coloniale, mais ancrée dans les cultures anciennes, d'embaucher un chasseur de cuirs chevelus. En 1831, le commandant général, inspecteur de Chihuahua et du Nouveau-Mexique, déclara la guerre aux Apaches. Comme il ne disposait que d'un faible nombre de soldats, il prit la décision d'augmenter la récompense donnée aux chasseurs volontaires de *scalps* et de mâter toute tentative de désertion dans ses troupes, atterrées par la barbarie des Indiens du Nord. Mais les Apaches s'étaient déjà alliés aux Yaquis, Ópatas et Seris et, tous ensemble, ravageaient le Sonora, pillant les fermes

jusqu'au voisinage d'Hermosillo et Arizpe. La rumeur courait que, sous peu, la puissante confédération comanche allait les rejoindre.

Le marché aux *scalps* fut instauré officiellement en 1835. Le gouverneur de Chihuahua payait 100 pesos par cuir chevelu, ce qui était considérable à l'époque. Un des chasseurs les plus célèbres fut James Kirker, un Irlandais de El Paso, qui constitua une petite armée d'Indiens du Nord, principalement des Delaware et des Shawnee. Les rivalités entre ces chasseurs volontaires et les militaires de Chihuahua mirent un frein temporaire à ces activités. En 1838, l'*Arkansas State Gazette* annonça que quelques entrepreneurs capitalistes comptaient s'installer dans l'actuel Waco, au Texas, dans le but de détourner l'immense butin qui était détenu par la « plus puissante et sauvage nation » du sud du Río Grande, c'est-à-dire le Mexique[18]. Ce discours de dénigrement du Mexique, pays de sang-mêlé et de paresseux, avait déjà commencé et justifierait l'occupation du Texas par les Américains du Nord. Du côté mexicain, on avait la certitude que les Nord-Américains poussaient les tribus du Nord à envahir le Mexique pour l'affaiblir et l'occuper à leur tour[19].

En 1840, les raids des Apaches et des Comanches ravagent le Sonora, provoquant le soulèvement des Pápagos de la sierra de Gila. Dans cette suite de catastrophes, Kirker est rappelé à la hâte avec liberté totale de piller les *pueblo*s indiens. Cette alliance sera de courte durée. Kirker est accusé de trafiquer les *scalps*, dont un certain nombre ne sont pas d'origine indienne. Finalement, Kirker se retire à l'ouest de Chihuahua et agit en *free lance* d'abord, puis pour le compte des Apaches. Ses activités lui valent la réputation de « chef de la nation apache » et même de « roi du Nouveau Mexique ».

La situation se complique, parce que le Mexique est sous le régime fédéral et qu'il n'y a pas de coordination entre le Chihuahua et le Sonora. Les trêves entre les caciques indiens et les autorités sont de courte durée. Les indigènes du Sonora, les Yaquis, les Mayos, les Ópatas et les Pimas se rebellent contre le gouvernement national, alors que jusque-là ils avaient participé avec les hommes de Kirker à

la chasse aux *scalps* des Apaches. Pour calmer le jeu, le général Monterde, devenu le nouveau gouverneur, propose une alliance à des chefs très influents comme Mangas Coloradas, originaire du bassin du Gila (Cheyenne), qui opère dans la région de Janos, au sud-ouest de Ciudad Juárez-El Paso. Mangas Coloradas, qui haïssait les Mexicains pour des raisons personnelles, ne répond pas à l'appel et prend les armes contre les militaires mexicains. Les événements prennent une tout autre tournure sous la pression politique des États-Unis sur le Nouveau-Mexique.

Les incursions fréquentes des Apaches en territoire mexicain suscitent la riposte des Yaquis en 1842. Les Mayos, les Ópatas et les Pimas, qui avaient contribué à la chasse aux *scalps*, abandonnent ce lamentable négoce et se soulèvent à leur tour contre le gouvernement fédéral mexicain. Le général leur promet des « rations », notamment de l'eau-de-vie, s'ils abandonnent leurs attaques. Les pillages continuent à Torreón (Chihuahua) et au Sonora, de concert avec les Apaches. En octobre 1844, une attaque surprise de l'armée mexicaine au sud de Chihuahua permet de récupérer trente-deux enfants en captivité chez les Comanches et près de deux mille cinq cents chevaux volés. Les autres captifs sont emmenés par les Indiens dans les prairies du Nord[20].

Les Mescaleros attaquent ouvertement le Mexique et les conséquences économiques sont désastreuses. Les mines de cuivre du Nord doivent fermer, les réseaux commerciaux sont détruits et, de surcroît, la guerre avec les États-Unis est imminente. Kirker, qui avait plusieurs fois changé de bord, entre en pourparlers avec le président américain James Polk, et passe au service des Nord-Américains, opérant dans le Missouri. En 1836, le Texas se sépare du Mexique et, après une courte période, se rattache aux États-Unis. Le 13 mai 1846, Polk déclare la guerre au Mexique. Entre 1846 et 1848, les Nord-Américains occupent le territoire national et le drapeau américain flotte au sommet de Chapultepec, à Mexico. Le gouvernement national doit se replier sur Querétaro. L'année 1848, marquée par de grands bouleversements politiques en Europe et par la publication du *Manifeste du parti communiste* de Marx, est aussi

celle de la signature du traité de Guadalupe-Hidalgo, par lequel le Mexique reconnaît la frontière du Río Grande (appelé Río Bravo par les Mexicains) et cède tous les territoires situés au nord de cette ligne : Californie, Nouveau-Mexique, Arizona, Nevada, Utah, une partie du Colorado, le sud-ouest du Wyoming et du Kansas, ainsi que l'ouest de l'Oklahoma. C'est à ce prix que la guerre entre les deux nations prend fin.

En 1851, alors que le Mexique avait déjà été dépouillé de l'immense Septentrión, le commandant des forces armées du Sonora, commandant 400 hommes volontaires, attaqua un campement apache établi pacifiquement à Janos, à la suite d'un accord signé en 1850. Cette attaque suscita l'indignation de la population de Chihuahua. Parmi les victimes du massacre se trouvaient la femme, la mère et les enfants du cacique Gerónimo, qui décida de se venger. Lui-même racontera ces faits, à la fin de sa vie, à la personne qui était chargée de rédiger sa biographie en 1906[21].

Les guérillas de Cajeme et Tetabiate

Les Yaquis acceptèrent finalement d'appliquer le modèle d'organisation imposé par le gouvernement. Il consistait à choisir dans chaque *pueblo* un gouverneur et un capitaine de milice placés sous les ordres d'un *alcalde mayor* et d'un capitaine général désignés par le gouverneur du Sonora. Pour défendre leurs terres, ils pactisèrent successivement avec les libéraux et les conservateurs. La trêve instaurée par l'empereur Maximilien fut brisée par l'instauration de la république libérale de Juárez en 1867. Le libéralisme entreprit la colonisation des terres en friche, *baldías*, situées sur les rives des fleuves Yaqui et Mayo, menaçant ainsi la survie des *pueblo*s yaquis. Les Yaquis réagirent en tuant le commandant militaire de Bacum et en détruisant la caserne. Les militaires enfermèrent dans l'église de Bacum plus de 500 Indiens et y mirent le feu en bloquant les issues pour empêcher les gens de sortir, un massacre qui préfigure celui d'Oradour-sur-Glane survenu moins d'un siècle plus tard. Il y eut très peu de survivants[22].

Vers le milieu du XIXe siècle, les Yaquis étaient divisés en deux groupes distincts : ceux qui vivaient dans des villages et ceux qui travaillaient dans les mines ou dans les grandes propriétés agricoles et d'élevage en échange d'un salaire symbolique et de rations hebdomadaires de maïs. La plupart des gens furent obligés de s'endetter. Pour éviter la servitude qui les attendait s'ils ne parvenaient pas à rembourser leurs dettes, beaucoup s'enfuyaient dans la sierra, prêts à défendre leur liberté.

Après le massacre de Bacum, les Yaquis récupérèrent une certaine autonomie, à la faveur de la confusion qui régnait alors dans le Sonora, en proie à la lutte entre les factions politiques mexicaines. Cajeme, originaire de Bacum, fut nommé *alcalde mayor* des Yaquis. Qui était ce chef ? Adolescent, il avait accompagné son père en Haute Californie pour tenter sa chance comme orpailleur, mais l'aventure fut un échec. Ses parents l'envoyèrent à Guaymas, le port mexicain sur le Pacifique nord. Plus tard, il travailla dans une forge à Tepic, dans le Nayarit. Entre 1867 et 1868, il fut incorporé dans le bataillon de chevalerie de l'armée avec le grade d'officier, en raison de sa connaissance du terrain. Ses succès militaires expliquent sa nomination comme *alcalde mayor*. Contrairement à Banderas, Cajeme était instruit. Il savait lire et écrire, parlait bien l'espagnol, était gradé dans l'armée de la République et était doté d'un très grand talent d'orateur.

Cajeme reprit à la fois les assemblées tribales traditionnelles et des comportements modernes comme l'organisation d'un système fiscal appliqué à toutes les embarcations non indigènes qui empruntaient le río Yaqui, un « péage » pour les commerçants qui vendaient du sel. Les propriétaires du bétail volé par les Yaquis dans les fermes de Guaymas et Alamos devaient payer aussi une certaine somme pour récupérer les bêtes. L'argent perçu servit à acheter des armes aux États-Unis et à développer l'agriculture, la chasse, la pêche. Pour consolider son autorité, Cajeme se nomma lui-même « capitaine général du bassin des fleuves Yaqui et Mayo ». Mais sa politique de rapine l'isola ainsi que son peuple, non seulement du

gouvernement mais aussi des autres groupes indigènes. Pendant quelques années cet isolat autonome se maintint.

La légitimité de Cajeme était due à son combat contre les compagnies nord-américaines et leurs projets de modernisation des vallées du Yaqui et du Mayo[23]. La construction des lignes ferroviaires de Nogales-Guaymas et Mexico-Ciudad Juárez, financées par les Nord-Américains sous Porfirio Díaz, porta un coup terrible aux hommes de Cajeme. Comme aux États-Unis, le train fut l'arme la plus efficace contre les tribus. La pénétration pacifique nord-américaine dans le Mexique débute dans les années 1870. Le « Great Southern » et ses ressources minières attirent les entrepreneurs yankees mais aussi les aventuriers. Topolabamba et Guaymas, sur le golfe de Californie, se développent[24]. Le gouvernement du Sonora a l'intention de moderniser l'agriculture le long des vallées du Yaqui et du Mayo, et très rapidement on distribue des lots aux colons. Cajeme et ses gens s'opposent à ce qu'ils perçoivent à juste titre comme une volonté de les marginaliser. Mais la résistance qu'il oppose se brise en 1886. Cajeme est trahi, capturé et fusillé en 1887. Avec lui, l'autonomie yaqui prend fin. Les terres de Torim, Bacum et Cócorit sont fractionnées et vendues[25].

Du côté du Nayarit, la contestation indienne reprend sous une autre forme. En septembre 1879, beaucoup de vétérans du mouvement de Lozada s'incorporent au Plan Tepic, d'orientation catholique, hostile à Porfirio Díaz, qui leur laisse entrevoir la possibilité de récupérer leurs terres[26]. Là encore, les choses tournent autrement et beaucoup de rebelles seront capturés et déportés jusqu'au début de la révolution mexicaine. De nombreux vieux partisans de Lozada figurent dans les troupes de Zapata, entre 1911 et 1912.

À Guadalajara, un monument fut érigé en 1888 en hommage au général Ramón Corona, qui avait sauvé la société « des sauvages », c'est-à-dire les Coras et les Huicholes de Lozada ainsi que les métis qui s'étaient joints au mouvement[27]. Des années plus tard, les Huicholes se souvenaient du général Corona, « un des trois Mexicains qui réussit à inciter le gouvernement à trahir le Saint Christ, en le livrant aux Juifs dans le Palais National de Mexico[28] ». En 1894, le

retard économique et culturel de la région de Tepic, peuplée de gens « demi sauvages », ne pouvait pas être comblé sans l'introduction d'une immigration qui devait transformer ces « Indiens inutiles ». La colonisation du Nayarit était nécessaire, parce que la cause qui enflamma le lozadisme existait toujours : l'« incivilité de la race indigène[29] ».

Chez les Yaquis, le successeur de Cajeme, Juan Maldonado, dit Tetabiate, poursuivit une guérilla d'arrière-garde. Le gouvernement exigeait à présent que chaque Yaqui travaillant dans une *hacienda* fût muni d'un « passeport ». Les grands propriétaires, qui avaient besoin de main-d'œuvre, préférèrent fermer les yeux et acceptèrent des travailleurs sans documents. Tetabiate fut tué en 1901 par un de ses anciens lieutenants, dans un canyon de la sierra. Ses restes furent enterrés sous un tas de pierres. Le colonel Navarro, qui avait assisté à son enterrement, vola le crâne du meneur ; la relique fut retrouvée dans la maison d'un médecin de Querétaro[30].

L'utopie anarchiste et les Yaquis

Pendant que les Indiens du Mexique luttaient pour leurs terres, un militant libertaire mexicain appelé Julio Chávez López donna naissance à un mouvement politique inspiré de Proudhon, qui s'opposait à la confiscation des terres communales indiennes et proclamait que la propriété privée était un vol. Son *Manifeste à tous les pauvres et opprimés du Mexique et de l'Univers*, paru en 1869, appelait les paysans à occuper les *haciendas*. Chávez était le disciple d'un anarchiste grec, Plotin Rhodokarakis, un ami de Proudhon, qui était passé par Barcelone où il avait fréquenté les anarchistes catalans avant de s'établir au Mexique en 1861. Le Grec ne parvint pas à fonder une colonie agricole mais propagea les idées de Fourier et de Bakounine, notamment dans le Club socialiste des étudiants.

Le manifeste de Julio Chávez eut une forte répercussion. Il s'adressait surtout aux travailleurs agricoles, les *peones*, des

hommes qui avaient consacré leur vie aux propriétaires terriens et, en échange, avaient été réduits au servage. Ils étaient majoritairement des Indiens sans terre. Chávez fut assassiné en 1869. En 1870, la création du Grand Cercle ouvrier du Mexique constitua un foyer révolutionnaire d'opposition à la dictature de Porfirio Díaz. Bakounine remplaça Proudhon et le Cercle subit une répression très dure. Malgré cela, l'idéal anarchiste resurgit dans le milieu étudiant, porté par les frères Ricardo et Enrique Flores Magón. Ricardo fut emprisonné et dut s'exiler en 1903 aux États-Unis. Là, il tissa des contacts avec l'IWW, l'association des *Industrial Workers of the World*. Le magonisme, une branche du mouvement anarchiste, était né.

La contestation politique du régime des *haciendas* trouva son meilleur terrain dans le Yucatán, où une agriculture moderne liée aux États-Unis et au marché mondial se développait dans les années 1880[31]. Dans le nord de la péninsule, dans une région marécageuse et couverte de broussailles, quelques paysans isolés vivaient encore de leurs lopins de maïs. Avant la guerre des *castas*, cette région était la plus pauvre de la péninsule. C'est là que beaucoup de *macehuales* qui fuyaient les combats avaient pris refuge. Avec le développement de l'agriculture industrielle de l'henequen, ces populations trouvèrent quelque soulagement à leur misère en travaillant dans ces grands domaines. La fibre obtenue des agaves eut son heure de gloire vers 1910, quand le Yucatán approvisionnait les États-Unis en cordes et ficelles.

William Mc Cormick, avec le soutien des oligarchies locales, obtint le monopole commercial de la fibre. Entre 1856 et 1910, les *haciendas* d'agaves engloutirent les 134 000 hectares qui avaient appartenu à soixante-six communautés indigènes. Les travailleurs formaient deux catégories : les forçats et les contractuels, lesquels en principe étaient des travailleurs libres. Dans la pratique, la différence entre les uns et les autres était infime. Il y avait aussi une main-d'œuvre gratuite de forçats ou relégués, issue des frontières indiennes comme les Yaquis, les prisonniers de droit commun et les opposants politiques à Porfirio Díaz. Les quelques *peones* qui

réussissaient à s’évader de la plantation étaient des Mayas, les seuls à connaître le terrain et pouvant attteindre le Quintana Roó pour rejoindre l’enclave de Chan Santa Cruz[32].

Les travailleurs contractuels étaient des paysans sans terre ou des prolétaires urbains, qui signaient un contrat d’embauche en état d’ébriété et ne pouvaient plus s’en affranchir. John Kenneth Turner, un journaliste nord-américain ami de Ricardo Flores Magón, qui se trouvait pour l’heure dans une prison des États-Unis avec d’autres militants anarchistes, partit au Mexique entre 1908 et 1909 pour avoir confirmation de la véracité des récits que ses amis lui avaient faits concernant l’enfer des *haciendas* yucatèques. Il se fit passer pour un homme d’affaires afin de ne pas éveiller de soupçons et réussit à réunir des témoignages importants sur cette nouvelle forme d’esclavage. Il publia ses informations dans un livre célèbre, *Barbarous Mexico*, qui fit l’effet d’une bombe[33]. Cependant, les conditions extrêmes de l’exploitation des travailleurs n’avaient guère changé en 1914, comme le représentant du président Wilson put le constater. Lors de sa visite d’une plantation de canne à sucre à Veracruz, il découvrit que les ouvriers y étaient traités comme des prisonniers. Les quadrilles étaient surveillées par des contremaîtres ou par des caciques armés, et le fouet fonctionnait couramment pour accélérer les cadences[34].

La principale raison de l’enfermement « pénitencier » des travailleurs était leur endettement dans les magasins qui appartenaient à la plantation. Enfin, juste avant la chute des prix dans les marchés, plusieurs milliers d’ouvriers endettés furent importés d’Asie et de Cuba, rejoignant les opposants politiques mexicains, dont les Yaquis. Ces *haciendas* du temps de Porfirio Díaz étaient de véritables Babels[35]. Dès leur arrivée au Yucatán, les Yaquis abandonnaient leur costume traditionnel pour endosser celui des Mayas. Ils s’efforçaient de conserver leur cuisine, leur langue et leurs rites, trois choses interdites dans le Sonora. Mais cette « liberté » n’empêcha pas les suicides, relativement fréquents chez les déportés. Complètement coupés de leur milieu d’origine, accablés par le climat tropical qui leur donnait des fièvres et les affaiblissait,

beaucoup succombèrent à la fièvre jaune. Peu de temps avant le triomphe électoral de Francisco Madero, en septembre 1911, les Yaquis donnèrent leur soutien au candidat libéral José María Pino Suárez, qui les récompensa en les libérant de leur condamnation ; en revanche, les *peones* des *haciendas* appuyèrent le candidat conservateur. Dans le Sonora où les circonstances étaient autres, les Yaquis se soulevèrent contre Madero, faisant le jeu des conservateurs.

Lorsque la révolution proclamée par Francisco Madero bouleversa le Mexique, les Yaquis se trouvèrent divisés en deux groupes : les « militaristes », incorporés dans les troupes nationales, et les *kaujomes* ou « broncos », 600 hommes en armes environ, qui poursuivirent la guérilla depuis leur refuge montagnard pendant toute la période révolutionnaire[36]. Leurs principaux représentants étaient José Sibalaume, Ignacio Mori, Luis Matus et José Gómez. Ces meneurs furent durement réprimés, parce qu'ils étaient considérés comme des gens hostiles au progrès et, par conséquent, dangereux. Les magonistes, en revanche, appuyèrent les *kaujomes* et se rebellèrent en janvier 1911 dans plusieurs États du pays. Le quartier général *kaujome* s'établit à Cócorit.

Le triomphe de Madero n'apporta pas la paix, parce que les rebelles ne lui faisaient pas confiance, suivant le courant anarchiste surgi dans les dernières années du Porfiriat, le « magonisme », du nom de Ricardo Flores Magón et de son frère Enrique. Originaires de Mazatlán, ils se vantaient d'avoir une ascendance indigène. Ricardo, dans un de ses écrits politiques, mentionne son « sang indien » qui lui permit, disait-il, de tempérer son héritage espagnol. Plus tard, quand la révolution était déjà installée au Mexique, Enrique Flores Magón déclarera devant le tribunal de Los Angeles qui le jugeait pour ses activités illégales que lui et son frère Ricardo étaient des Indiens, des prolétaires, « nés et élevés parmi les pauvres, témoins des grandes injustices ». C'est pour cela qu'ils étaient anarchistes.

Les premiers contacts des frères Flores Magón avec les Yaquis débutent en 1903. Après la bataille où Tetabiate perdit la vie, ceux qui ne furent pas déportés trouvèrent refuge dans l'Arizona et

montèrent un réseau de sympathisants nord-américains avec la cause indigène où se trouvaient des gens aussi disparates que le journaliste J.K. Turner, des trafiquants d'armes et des Indiens Pápagos. Armés de winchesters obtenues par ce canal militant, les Yaquis organisèrent la résistance et réussirent à freiner les déportations au Yucatán. En 1906, le Parti libéral mexicain (PLM), fondé par Ricardo Flores Magón, lança un appel à l'insurrection pour renverser le gouvernement de Porfirio Díaz. Le programme incluait le droit à la terre cultivable pour tous les Mexicains ainsi que l'établissement des droits basiques pour tous les travailleurs. Dans le Sonora, le mouvement magoniste se proposa de pousser à la rébellion armée tous les ouvriers de la compagnie minière de Cananea, un établissement racheté par la Cananea Consolidated Cooper Company[37]. Les ouvriers déclenchèrent une grève que de nombreux historiens voient comme l'antécédent immédiat de la révolution de 1910. Parmi les principaux leaders se détachent le Yaqui Javier Huitima et l'activiste mayo Fernando Palomares. Ce dernier poursuivit la lutte syndicale dans le Sonora, le Sinaloa et la Basse Californie. Il y avait aussi parmi les grévistes des Tarahumaras comme Santana Pérez[38].

Le cas de Palomares est un exemple d'intégration de certains groupes indigènes dans le mouvement anticapitaliste de la fin du XIXe siècle. Ce Mayo avait travaillé dans un magasin de Cananea destiné aux ouvriers et avait distribué dans le nord-est du Mexique des périodiques militants comme *El hijo del Ahuizote* et l'*Excelsior*. Son rôle consistait à faciliter les contacts entre Huitima et les militants anarchistes. Palomares savait lire et écrire et en juin 1908 il envoya un message à Ricardo Flores Magón depuis le village de Batamotal dans le Sonora, en lui annonçant que : « demain au petit matin je partirai pour la sierra de Bacatete et le plus vite possible je me mettrai en campagne en accord avec mes compagnons, les indiens Mayos et Yaquis ».

Palomares avait appris d'une lavandière de la caserne de Batamotal que le 1er juillet le général allait entreprendre une campagne sans merci contre la « race yaqui ». Les partisans de

Porfirio, dit Palomares, « vont pour la laine mais ce sont eux qui seront tondus »[39]. Ses projets furent dénoncés. Huitima fut condamné à huit ans de prison et mourut dans les geôles de San Juan de Ulúa, au Honduras ; Palomares réussit à s'enfuir aux États-Unis, où il contacta le parti magoniste. Cette même année, la Junte révolutionnaire magoniste supprima la propriété privée. Les magonistes entamèrent une nouvelle offensive pour établir un territoire communiste en Basse Californie, mettant en péril les groupes indigènes qui vivaient dans cette région. La coordination des actions militaires se fit depuis Phoenix, dans l'Arizona.

Pour les magonistes, la résistance yaqui était un exemple de la lutte pour la liberté et les droits populaires. D'autres communautés indiennes furent touchées par le courant libertaire. Dans le Yucatán, à Valladolid, une ville durement éprouvée par la guerre des *castas*, une rébellion éclata dans laquelle périrent trois dirigeants anarchistes mayas ; dans le Michoacan, les Purépechas poursuivirent leur combat après 1921, influencés aussi par cette utopie politique. Et le représentant le plus emblématique de la révolution mexicaine, Emiliano Zapata, emprunta au magonisme sa célèbre devise « Terre et Liberté », née du reste à Saint-Pétersbourg en 1876, quelques années après l'abolition du servage.

Les luttes des Yaquis allaient suivre les vicissitudes sanglantes de la révolution. En févier 1913, une insurrection militaire conservatrice, menée par Victoriano Huerta, fait assassiner le président Francisco Madero et le vice-président Pino Suárez. Huerta combattit avec acharnement les mouvements révolutionnaires de Zapata et de Francisco Villa, dans le nord du Mexique, jusqu'en juillet 1914, chassé à son tour par l'armée constitutionaliste et modérée de Venustiano Carranza. En août 1913, alors que Huerta venait de faire son coup d'État, le manifeste de Cócorit, précédé de la devise magoniste « Terre et Liberté », rappelait qu'après avoir été expulsés de leurs *pueblo*s les Yaquis furent obligés à prendre ce qu'ils pouvaient :

> Notre lutte se borne à conquérir nos droits et nos terres usurpées par la force brute et pour cette raison nous avons coopéré avec les autres frères de la République, qui font le même effort de

récupération des terrains et châtient les caciques du peuple humble et producteur[40].

En 1914, alliés aux magonistes, les Yaquis récupérèrent quatre villages traditionnels : Bacum, Pótam, Cócorit et Torim, ce qui leur permit de préserver l'accès aux sources d'eau des montagnes et au bois. Cette même année, la Junte magoniste supprima la propriété privée. Les magonistes entamèrent une nouvelle offensive pour établir un territoire communiste en Basse Californie, mettant en péril les groupes indigènes qui vivaient dans cette région. La coordination des actions militaires se fit depuis Phoenix, dans l'Arizona.

Cependant, les travailleurs de la Casa del Obrero Mundial signèrent cette même année un pacte avec le gouvernement provisoire de Venustiano Carranza, qui les intégra dans les Bataillons rouges ouvriers de l'armée fédérale pour combattre les paysans et les Indiens encore en armes, car Carranza visait la pacification générale et la fin des guérrillas. Les Yaquis se rapprochèrent alors du gouvernement constitutionnel de Carranza. Ils remercièrent la Junte pour la restitution de leurs quatre *pueblo*s, mais signalèrent que les gendarmes, les juges, les patrons, les gouverneurs, bref « tout ce qui entrave », n'avaient pas été expulsés. Déçus, ils lancèrent un appel à tous leurs frères pour les inciter à se méfier des hommes politiques et à poursuivre leur lutte.

Cinq cents Yaquis furent incorporés à l'armée fédérale, qui cherchait à réduire les foyers de résistance. Les troupes étaient concentrées à Torim, en plein désert, mais Sonora tomba aux mains des partisans de Madero, devenu un martyr. Alors que les Yaquis déportés dans le Yucatán se libéraient de leur servitude grâce à la révolution, ceux du Sonora poursuivaient leur lutte contre le gouvernement central. Comme dans les temps de Porfirio Díaz, l'État mexicain s'appropriait les terres les plus fertiles de cette région pour les exploiter selon des méthodes rationnelles. En effet, l'irrigation de cette zone très aride était vitale pour les *haciendas*, qui avaient besoin de pomper l'eau des rivières Mayo et Yaqui. Malgré une âpre résistance à toute tentative de parcellisation du territoire, les Yaquis ne purent pas éviter que 30 000 hectares environ, irrigués par le río

Yaqui, fussent divisés en lots par la Richardson Construction Company.

Les représailles à l'encontre des Yaquis guérilleros furent impitoyables. Selon un bulletin militaire du commandant du corps expéditionnaire du Nord-Ouest daté de 1915, tous les hommes en possession d'une arme devaient être fusillés sur-le-champ car « le meilleur Yaqui était le Yaqui mort ». En 1917, le général Plutarco Elías Calles décida d'entreprendre une campagne définitive et envisagea l'extermination de ce peuple car, dit-il, « nous sommes devant le terrible dilemme d'être ou de ne pas être, de nous soumettre ou de périr[41] ». Les revendications des Indiens dans le contexte de la révolution furent considérées comme contre-révolutionnaires et réactionnaires. Comme les Yaquis étaient des citoyens mexicains, ils ne pouvaient pas justifier d'un régime de faveur. Pendant les luttes, ceux qui vivaient dans les *haciendas* cachèrent des rebelles, tandis que les propriétaires faisaient semblant de ne rien voir, car ils avaient besoin de la main-d'œuvre fournie par les fugitifs. La dernière rébellion des Yaquis eut lieu dans les années 1926-1927. Grâce au président Lázaro Cárdenas, un compromis durable fut trouvé[42]. En 1931, le socialiste nord-américain Carleton Beals, qui avait parcouru la région en 1918, affirma que « toute la Révolution de 1910 à 1928 tourna autour de la question yaqui ».

Teresita Urrea, la sainte de Cabora

Le meilleur exemple de fusion entre le millénarisme religieux et l'idéologie libertaire est celui de Teresita Urrea, fille naturelle d'un fermier et d'une indigène[43]. Après la mort de sa mère, Teresita alla vivre dans le ranch de son père, situé dans la confluence des fleuves Mayo et Yaqui. Mais vers l'âge de douze ans, elle fut prise de crises violentes, probablement épileptiques, qui la laissèrent au seuil de la mort (situation typique de ceux qui sont désignés par les forces supérieures pour devenir chamanes). Au bout de plusieurs jours où elle fut entre la vie et la mort, elle récupéra, ou plutôt elle

« ressuscita » selon les témoins de l’époque. Peu de temps après, les premiers dons de guérisseuse se manifestèrent et sa renommée se propagea dans tout le Sonora et le Chihuahua. Sa clientèle était majoritairement indienne. En 1890, Damián Quijano, un Yaqui, déclara que Dieu et la sainte avaient annoncé l’imminence d’un grand déluge qui engloutirait tous les villages sauf le hameau yaqui de Jambiolabampa. La célébrité de « Santa Teresa » traversa les frontières régionales et nationales. Non seulement les Yaquis, les Mayos et les Tarahumaras attendaient des heures qu’elle pût les recevoir à Cabora, mais aussi les métis des États voisins, les gens de Mexico, Texas, Californie, New York, Porto Rico et même de Paris[44]. Cabora devint alors une foire très animée où l’on vendait des images religieuses, de l’eau miraculeuse, des rubans et autres objets sanctifiés.

De pair avec ses activités visionnaires, Teresita commença à prêcher des « doctrines très libres » qui critiquaient le gouvernement de Porfirio Díaz[45]. En 1892, la condition des paysans du Sonora s’aggrava à cause d’une longue sécheresse qui empêcha les Mayos de percevoir les loyers de leurs terres. Deux cents indigènes attaquèrent deux villages voisins, San Ignacio et Navojoa, au cri de « Vive la sainte de Cabora » ; ceux qui furent repoussés se réfugièrent dans le ranch. Ce n’était pas la première fois que le nom de la sainte agglutinait les gens. Déjà en 1890, les Mayos s’étaient rassemblés autour de la ferme, abandonnant leurs postes de travail. Craignant que la rébellion de Tómochic dégénérât, le gouverneur Rafael Izábal, en accord avec le président, fit arrêter Teresita et son père, qui furent emmenés à Cócorit et de là à Guaymas, puis finalement mis dans un train et expulsés aux États-Unis. C’était la fin du premier acte de la destinée de cette jeune femme.

Tómochic, dans la sierra de Chihuahua, était un village de chasseurs, extrêmement religieux. Dans ce coin perdu se dressait une église qui possédait des images de saint Joachim et sainte Anne, de belle facture coloniale. Le gouverneur de Chihuahua, en visite dans ce village, voulut les acheter, mais les autorités refusèrent ses offres. Exaspéré, le gouverneur découpa les toiles et les emporta.

Ce geste provoqua l’indignation de la population et le président du conseil municipal obligea le gouverneur à les rendre. Cette humiliation creusa en lui une haine profonde de ces Indiens, qui furent dénoncés comme rebelles. Le premier affrontement eut lieu en décembre 1891, et les fédéraux furent vaincus. Cette victoire déchaîna une hystérie mystique dans la population de Tómochic qui culmina quand un des habitants, qui avait été guéri par la sainte, se présenta, prétendant être l’incarnation de saint Joseph. Comme le curé protesta, il fut chassé du village et l’autorité du *pueblo*, Cruz Chaves, prit en main la liturgie[46]. Ce Tómochic mystique et fanatisé est très proche de ce qui se passait très loin de là, à Canudos, dans le nord-est du Brésil, sous l’emprise de son prophète Conselheiro. Les faits sont contemporains, comme le sont aussi les pratiques communautaires.

La vague mystique de Tómochic affecta les Tarahumaras, les Mayos, les Yaquis et les métis. Cruz Chávez – qui n’était pas indien et se vantait de ses origines espagnoles – se rendit avec ses partisans dans le ranch de Chopeque, où vivaient les « petits vieux », un couple très pieux qui était réputé pour ses miracles, retiré dans cette montagne. Chávez les considéra comme l’incarnation de Joseph et de Marie. Les « petits vieux » déclarèrent que les partisans de Cruz Chávez seraient invulnérables aux balles[47].

Tómochic fut anéanti par l’armée fédérale, qui n’hésita pas à utiliser les canons contre les rebelles[48]. En avril 1893, Temosáchic subit le même sort. Comme ce fut le cas à Canudos, que Euclides da Cunha sauva de l’oubli grâce à sa chronique, Tómochic fut inmortalisé par Heriberto Frías, un gradé qui avait participé à sa destruction et fut tellement secoué par le courage des habitants qu’il rédigea « Tómochic », un texte qui parut dans le périodique *El Demócrata* en 1893, et qui décrivait l’agonie du peuple martyr. Cet article lui valut une condamnation à mort, mais il fut gracié à la dernière minute après l’intervention du directeur du périodique. En revanche *El Demócrata* fut fermé.

Le mouvement lancé par les visions de Teresita connaîtra une troisième phase en territoire nord-américain. Exilés, le père et la fille s’installent à Solomonville, dans l’Arizona, loin de la frontière et des

espions de Porfirio Díaz. C’est là que Teresa Urrea rencontre Lauro Aguirre, un anarchiste « magoniste ». Ils forment alors le noyau d’un groupe de conspirateurs opposés à Porfirio Díaz. En 1896, les Urrea s’installent à El Paso. Cette même année, Lauro Aguirre présente le « Plan restaurateur et réformiste de la Constitution », qui exhorte les exploités à rompre leurs chaînes. Un des points, le nº 11, proclame l’égalité absolue de l’homme et de la femme[49]. Le programme, plus utopiste que celui de Flores Magón, reflète la vision radicale anarchiste. En tout cas, cette métisse yaqui passe de la sainteté chamanique à la révolution agraire.

Cette agitation ne pouvait pas passer inaperçue à El Paso. La sainte de Cabora est visitée et consultée par des populations paysannes et indiennes des deux rives du río Bravo. Elle protège ses fidèles et leur remet son portrait avec quelques lignes écrites sur le revers, en anglais et en espagnol, sur Jeanne d’Arc[50]. Elle qui n’avait jamais ménagé ses forces pour guérir les malades meurt à Clifton de phtisie à l’âge de 33 ans.

Dans les années 1880 se propage aux États-Unis une religion millénariste, la *Ghost Dance*. Elle est le fruit des prédications d’un Indien paiute, de langue uto-aztèque, appelé Wovoka, qui annonce le retour des bisons et l’abandon de l’agriculture. Ce mouvement fut influencé par les prédications des Mormons et par la puissante religion des Shakers nord-américains. Il préconisait le retour de l’ancien temps et l’extermination des Blancs, une constante millénariste. Wovoka ne fut pas le seul prophète des prairies, puisque les rumeurs se répandirent à propos de l’apparition d’un Christ indien qui remplacerait l’ancien Christ que les Blancs avaient tué[51]. L’agitation indigène aux États-Unis prend fin en 1891, avec la défaite de Sitting Bull à Wounded Knee. Au Mexique, les Yaquis ne récupéreront jamais la totalité des huit *pueblos* ; quatre seulement leur seront restitués en 1936.

¡Viva Zapata !

Il est impossible de clore ce chapitre sans revenir sur le leader le plus célèbre de la révolution, Emiliano Zapata. Après l'incitation à la subversion lancée par Francisco Madero, dans le village paisible d'Ananecuilco, au sud de Cuautla, les habitants prirent la décision de lutter par les armes pour récupérer les terres *baldías*. Celles-ci avaient été englobées dans le territoire de la *hacienda* et les paysans n'y avaient plus accès. Le gouvernement fédéral du Morelos, où l'industrie sucrière prédominait, était muselé par les grands propriétaires fonciers, et les paysans furent déboutés par le tribunal. La stratification sociale du Morelos était simple : tous ceux qui concentraient le pouvoir politique et économique étaient des « gentes de razón » (« gens de raison »). En revanche, les indigènes étaient considérés comme des *macehuales* arriérés, ce qui justifiait leur exploitation. Ceux que l'on appelait des *criollitos* (en fait des métis) et qui étaient nés sur le domaine se pensaient plus « évolués » que les *macehuales*, et constituaient un groupe intermédiaire.

Quels étaient les critères retenus pour caractériser l'Indien dans le Mexique pré-révolutionnaire du XXe siècle ? Selon des opinions autorisées, il ne s'agissait pas de traits raciaux, parce que la « race indienne » avait produit de grands présidents comme Benito Juárez qui était zapotèque ou bien Porfirio Díaz, dont la couleur de la peau était plutôt sombre. Depuis l'époque coloniale, les métissages avaient été monnaie courante au Mexique ; même les *macehuales* les plus démunis n'étaient plus les mêmes que ceux des temps anciens, puisqu'ils étaient désormais inscrits sur le registre de l'état civil, portaient des noms espagnols et un prénom unique au lieu de la ribambelle de saints qui renforçaient la qualité de l'individu. Beaucoup de *macehuales* avaient adopté des noms portés par des « gens de raison », c'est-à-dire ceux de leur patron ou du parrain de leurs enfants. Grâce à l'essor de l'industrie textile, qui produisait des vêtements bien moins chers que ceux qui étaient cousus à la main, l'habillement masculin s'était modernisé ; par contre les femmes, plus traditionnelles, avaient gardé la chemise brodée ou *huipil.* Dans le Yucatán, beaucoup plus pauvre, l'Indien et le travailleur agricole s'habillaient toujours comme les Mayas coloniaux. On considérait

l'Indien comme un être arriéré, plongé dans la tradition, ce qui était incompatible avec l'idéal de progrès de l'époque. Leur arriération se manifestait dans les coutumes, les superstitions et l'importance qu'ils accordaient au prestige que leur valaient les charges religieuses rotatives, avec leur cortège de fêtes, de messes et de banquets, contraires à la rationalité économique qui excluait le gaspillage[52].

Les autorités locales d'Ananecuilco étaient incapables de se frayer un chemin dans la jungle bureaucratique de la république. Alors, ils proposèrent au jeune Emiliano Zapata d'assumer le pouvoir dans tout le canton de Cuautla à la fin de 1910, afin de défendre leurs intérêts. C'était un homme instruit, qui n'était pas indien mais métis, et qui avait hérité de ses parents des terres et du bétail[53]. Il se mit tout de suite au travail, puisant ses arguments juridiques dans les titres primordiaux conservés soigneusement dans les caisses municipales. Il engagea les services d'un traducteur, capable de déchiffrer les commentaires rédigés en nahuatl qui accompagnaient les cartes. Puis Zapata et ses partisans occupèrent les terres qui leur appartenaient. Devant les réticences du président Madero, qui trouvait ces procédés peu orthodoxes, Zapata se déclara contre-révolutionnaire, montrant ouvertement sa méfiance à l'encontre des politiciens, qu'il jugeait timorés et peu fiables. Il imposa ses conditions, exigea la démission de Madero, qu'il jugeait trop conciliant avec les grands propriétaires terriens, réclama l'amnistie pour les paysans emprisonnés et la promulgation de la loi agraire. Zapata et ses hommes, dont beaucoup avaient été formés aux idées de Rhodokanakis, mirent le siège devant Villa de Ayala, puis se replièrent sur Puebla et signèrent le Plan de Ayala, au nom de l'Armée de libération du Sud. On trouve dans ce document un projet de réforme agraire sans concessions.

Pour les gens qui vivaient à Mexico ou à Puebla, tous les paysans étaient des Indiens. Cela n'empêcha pas un journal local de dénoncer la guerre de *castas* qui se préparait dans le Morelos. Les politiciens de la faction conservatrice de Huerta méprisaient les zapatistes parce qu'ils avaient la peau sombre et se comportaient « comme des indiens », un mot qui était synonyme d'opiniâtreté et de barbarie[54]. Dans les derniers jours de 1915, la résistance des révolutionnaires fut

si forte que l'armée nationale ne parvint pas à les déloger. « Seuls les Indiens de la plus basse classe réussissent à traverser les lignes en toute sécurité », observa le nouveau chargé des relations avec les États-Unis[55].

Inversement, la référence à l'Indien fut utilisée par les révolutionnaires contre le projet de Carranza, pour insister sur la base populaire qui légitimait leurs actions. Le meneur Paulino Martínez louait ainsi les deux héros de la révolution, Zapata et Villa, qu'il décrit comme des « authentiques représentants de cette lutte homérique […] tous les deux des Indiens[56] ». Le Manifeste de Tlaltizapán signé par Zapata et rédigé par Conrado Díaz Soto y Gama, annonçait clairement son objectif de rédemption de « la race indigène par la dévolution de leurs terres et de la liberté qui les accompagne ». Ce combat était le même que celui du travailleur exploité dans la *hacienda*[57]. L'Indien n'est pas ici porteur d'une culture spécifique mais garde un impact symbolique fort. En somme, ce qui compte n'est pas de savoir si Zapata était ou non un Indien. Son action dans une région à forte densité indigène de langue nahuatl comme Xochimilco, Milpa Alta et Ajusco, montre clairement que la cause de ces *pueblos* était aussi la sienne. Le zapatisme n'était pas exclusivement un mouvement indigène mais beaucoup d'Indiens y participèrent avec les paysans.

Il serait injuste de condamner le premier gouvernement de la révolution de collusion avec les grands propriétaires terriens, comme le fit Zapata. Le réquisitoire le plus violent contre le système du *peonaje* fut prononcé par Luis Cabrera, journaliste, avocat et partisan de Madero, devant la Chambre des députés de Mexico, le 3 décembre 1812, où il dénonça un « esclavage » de fait. Cabrera prit aussi la défense de Turner, dont le livre sur le Yucatán avait suscité le scandale. Pour la première fois dans l'histoire du Mexique, la vie quotidienne du *peón*, cette « bête humaine » dont le salaire était « inférieur au prix de l'entretien d'une mule », faisait l'objet d'un débat politique général, sortant du cercle étroit des militants anarchistes. Cabrera brandit un autre argument, plus politique : les conditions proches de l'esclavage des travailleurs agricoles

favorisaient l'insurrection ; et c'est la raison pour laquelle Zapata entraînait tant de partisans à sa cause[58].

La révolution mexicaine est le fondement de l'indigénisme latino-américain du XXe siècle. « Il faut donner raison à l'Indien même s'il a tort », avait dit Luis Cabrera en 1912. L'indigénisme portait un programme centré sur la restitution des terres aux Indiens. La réforme agraire fut suivie de la création de l'école rurale. L'anthropologie, fondée jusque-là sur la race, profita de ce courant, qui lui donna un contenu scientifique et militant[59]. Gamio définit les éléments qui constituaient la nation : le territoire, l'ethnie, la langue et l'économie. Partisan d'Emiliano Zapata, il appuya les réformes agraires et fusionna indigénisme et politique agraire (*agrarismo* au Mexique), ce qui explique l'importance des problématiques relatives à la paysannerie indigène.

En prenant comme critère le degré d'acculturation, Gamio établit une progression. Les Mayas du Yucatán se situent en bas de cette échelle, suivis par les Yaquis du Sonora et enfin les indigènes du Morelos, partisans de Zapata. Malgré l'intérêt qu'il portait à l'Indien, Gamio voyait dans le métissage l'élément essentiel de la nation mexicaine. Il croyait au progrès, comme la plupart des intellectuels et des militants de cette époque. Pour l'atteindre, l'éducation était essentielle. Dans cette intégration progressive de l'Indien et suivant la ligne tracée par Renan, l'oubli est un facteur primordial. Il faut que l'oubli fasse son travail de « pacification » et l'éducation, ainsi que la nourriture, le vêtement et l'amélioration substantielle du mode de vie faciliteront la « rédemption »[60]. En somme, un dilemme avec des connotations messianiques : tandis que l'Indien devient un citoyen comme les autres, la mémoire des racines constitue le ciment de la nation. Cette histoire de la patrimonialisation n'est plus tout à fait celle des peuples originels, mais celle de leur image dans la société de consommation.

Les *naguales* yaquis et la jeunesse américaine

Les Yaquis ne quittent pas le terrain de la contestation après les années 1930. C'est par une autre voie qu'ils acquièrent une forte visibilité à la fin des années 1960, avec la publication du premier livre de Carlos Castañeda, *L'Herbe du diable et la petite fumée*, suivi de plusieurs autres, qui racontent l'initiation de l'auteur aux mystères de l'au-delà par deux *naguales* yaquis, don Juan et don Genaro. Étudiant en anthropologie à Berkeley et Péruvien d'origine, Castañeda entraîne le lecteur dans une aventure qui se présente comme biographique, au cours de laquelle ses ultimes barrières rationnelles sautent devant les paroles et les accomplissements des deux *naguales*. Champignons hallucinogènes, *peyotl* et autres substances permettent à ces deux chamanes exceptionnels de réaliser des prouesses étonnantes, transformés en boules lumineuses ou en aigles, capables de franchir des abîmes.

Cet aspect visionnaire que les Yaquis partagent avec les Coras, les Tarahumaras et les Huicholes, avait déjà été observé par le français León Diguet, financé par Porfirio Díaz pour entreprendre des explorations scientifiques (ou autres) dans la sierra de Nayarit entre 1889 et 1913. Diguet a donc vécu les bouleversements qui viennent d'être relatés, sans s'y référer jamais. Seul Lozada a droit à une mention. Le Français fut accueilli amicalement par les Huicholes, installés dans ce « labyrinthe inextricable de ravins et de sentiers pratiquement impratiquables ». Il est probablement le premier voyageur moderne à poser la question des « régions de refuge », ces zones isolées où les traditions anciennes demeurent cristallisées, en marge de la société dominante. En fait, les Aztèques décrivaient déjà les Chichimèques comme des hommes rustiques qui vivaient hors des limites de l'*altepetl*, dans des forêts épaisses, des cavernes et des montagnes, qui n'avaient pas de maisons et ignoraient la vie sédentaire car ils vivaient de la chasse[61].

Ce qui étonne le plus Diguet ce n'est pas l'aspect physique insolite des indigènes (par rapport à la norme du Mexique central), mais l'importance qu'ils accordent aux transformations de la conscience. Avant la Conquête, ils s'adonnaient déjà aux boissons fermentées, comme le *pulque* ; une liqueur obtenue avec les fibres fermentées de

l’agave et qui était à l’époque de Diguet en voie d’industrialisation. Il fut davantage interessé par la consommation rituelle du *peyotl*, un cactus hallucinogène (*Lophophora Williamsii*), déjà décrit par Sahagún au XVIe siècle[62]. Le *peyotl* lui parut comme le dernier rempart de la culture indigène. En effet, ces substances qui modifient la perception et la sensibilité des hommes suscitaient en Europe un grand intérêt. Dès les premières décennies du XVIe siècle, la trilogie végétale américaine, tabac, coca et champignons hallucinogènes, avait été considérée comme ayant des vertus thérapeutiques par les médecins et naturalistes espagnols. On savait aussi que ces plantes induisaient des visions « idolatriques ».

Au XIXe siècle, c’est leur intérêt commercial qui séduit le monde. Avec les progrès de la chimie et de l’industrie pharmaceutique, ces plantes donnent lieu à des essais, comme celui de Sigmund Freud sur la coca – l’alcaloïde est isolé en 1860 – qui se montre très favorable à son utilisation médicinale. Carl Lumholz, mandaté par l’American Museum of Natural History de New York, séjourne cinq années auprès des Huicholes à la fin du XIXe siècle et rédige un traité important sur le culte du *peyotl*[63]. Yaquis, Coras, Pimas, Tarahumaras, Huicholes et Comanches, dépouillés désormais de leur gloire militaire, étaient des *peyoteros* célèbres.

Dans le courant du XXe siècle, des poètes surréalistes et des artistes s’intéressèrent à ces substances qui, pendant des millénaires, avaient aidé les chamanes indigènes à franchir le seuil dangereux qui sépare le royaume ancestral de la terre d’ici-bas, où les Indiens ont supporté tant de souffrance. Nous ne savons pas si les meneurs yaquis en consommaient. Le cas de Lozada, rêvant dans sa caverne d’un monde meilleur, le laisse croire. En tout cas, les Yaquis de Castañeda ont également créé cette utopie psychédélique à laquelle les hippies des États-Unis ont adhéré, au risque de succomber à ces fantasmes. Après avoir essayé toutes les stratégies de survie, et sans l’avoir voulu, les Yaquis ont attaché leur nom aux rêveries d’une jeunesse déboussolée par l’absurdité d’une guerre lointaine qui ne les concernait pas.

Chapitre 12

Le Pacifique des extrêmes
Alaska, Vancouver, Chiloé

Parvenus au terme d'un voyage qui a débuté à l'époque du Pléistocène, la tentation est grande de refermer cette grande boucle incomplète en revenant au littoral du Pacifique. Nous sommes pourtant bien loin de notre point de départ. En cette fin du XIXe siècle, c'est le triomphe de la croyance dans le progrès et son corollaire, l'élimination, par la force ou par l'éducation, du « primitivisme » incarné par les derniers réduits des populations originelles. Nous avons choisi, pour illustrer ce moment, deux exemples contrastés qui se déroulent sur les lieux vénérables de la préhistoire des premiers Américains. L'un concerne le détroit de Béring et les archipels côtiers, une des portes d'entrée des migrations asiatiques. L'autre est le plus ancien site archéologique de l'Amérique, Monte Verde, à proximité de Puerto Montt, au Chili, en face de la Grande Île de Chiloé. Ces régions éloignées des grands centres coloniaux et au climat peu engageant ont été depuis longtemps visitées par les vaisseaux des puissances européennes depuis le XVIe siècle. Au XIXe siècle, les États-Unis d'Amérique entreprennent la conquête de l'Ouest et s'installent sur une grande partie du littoral pacifique, tandis que le Canada, leur concurrent, reste attaché à l'empire britannique et récupère la Colombie britannique. La frontière entre le Chili et l'Argentine sera fixée définitivement à la fin du XIXe siècle.

Le Pacifique a été sillonné depuis des temps anciens par les Polynésiens et ce n'est qu'au tout début du XVIe siècle que les Européens le « découvrent ». En 1513, sous le regard émerveillé de Vasco Núñez de Balboa et de ses hommes, qui ont traversé l'isthme de Panama suivant les indications des Chibchas, le Pacifique se

déploie à perte de vue. En 1519-1520, cette immense mer du Sud est naviguée d'est en ouest par la flotte de Magellan-Elcano. En 1565, Andrés Urdaneta réussit à maîtriser les vents qui lui permettront de retourner au Mexique depuis les Philippines (possession espagnole), en remontant d'abord jusqu'au Japon pour échapper aux alizés, puis en prenant les vents qui le ramènent jusqu'à Acapulco.

Dès lors, d'autres Européens s'aventurent dans ce « lac espagnol ». La surveillance espagnole du Détroit, de navigation très périlleuse, n'empêche pas en 1578 le corsaire Francis Drake de franchir en deux semaines le dédale des canaux de la Terre de Feu, même s'il est détourné par les vents démontés jusqu'à proximité du faux cap Horn, l'île de Henderson. Le corsaire longe alors le Chili jusqu'à l'île de Mocha, au large du territoire des Araucans insoumis, là où des contacts ont peut-être eu lieu avec des Polynésiens dans des temps anciens. Mocha est habitée par des pêcheurs et Drake prend un pilote qui lui indique la route des vents, ce qui lui permet de remonter jusqu'au port de Lima avant de repartir vers le nord, en mettant le cap sur l'Orient. Les corsaires anglais, hollandais et français suivront ses traces. En 1600, Balthazar de Cordes attaque la petite ville de Castro, à Chiloé, et dévaste la côte est de l'île. En 1616, Wilhem Schouten et Jacques Le Maire contournent pour la première fois le cap Horn, la voie est libre pour d'autres navires que ceux de l'Espagne, même si la traversée sera encore dangereuse et très longue jusqu'au percement du canal de Panama au début du XXe siècle.

Restait une autre route maritime à explorer, celle du Nord-Ouest, qui devait normalement faire communiquer, à travers le Nord subarctique, l'Atlantique avec le Pacifique. C'était le détroit d'Anian des cartes du XVIe siècle, une route logique mais impossible à trouver. Craignant d'être dépassés par leurs rivaux, les Espagnols dépêchèrent plusieurs expéditions depuis Acapulco afin de découvrir ce passage, appelé aussi le détroit de la Nouvelle-Espagne. L'exploration de la côte nord-ouest du Pacifique par les Espagnols débute en 1537[1]. Mais c'est en 1587 que Juan de Fuca, dit le Grec,

mal vu de la Couronne en raison de ses relations personnelles avec Drake et Cavendish, remonta la côte du Pacifique nord à la hauteur de l'île de Vancouver et donna son nom au détroit qui la sépare du continent. Nous ne disposons que d'un document mentionnant ce marin.

Les Na-Denes du Pacifique

Dans le dernier tiers du XVIIIe siècle, le territoire formé par la Colombie britannique (Canada) avait une population de 80 000 personnes environ, sans aucune présence d'installations étrangères sur son sol. En vérité, ces estimations démographiques sont prisonnières du découpage « national », car la côte du Nord-Ouest, selon l'appellation courante pour désigner cette frange de littoral parsemée d'archipels et de baies, se prolongeait dans l'Alaska sans solution de continuité jusqu'à la banquise, parcourue librement par les Eskimos. À l'intérieur des terres, des relais d'échanges reliaient indirectement les tribus à la Compagnie de la baie de Hudson. Compte tenu de ces réseaux, la présence des étrangers (Français chasseurs de peaux dans le Dakota, foires de Taos) était certainement connue des autochtones du Pacifique, mais leur existence ne présentait pas encore une menace. Par l'Ouest, des embarcations asiatiques parvenaient de temps à autre dans ces parages, notamment sur les côtes de l'Alaska ; les Chukchis sibériens et les habitants des Aléoutiennes étaient des voisins familiers.

Quels étaient les principaux groupes qui habitaient le nord du continent, outre les Eskimos de la banquise ? Près du détroit de Béring, les Tlingits, répartis en treize sous-groupes appelés *kwaans*, occupaient un territoire côtier long de 800 km environ. Leurs voisins immédiats, appartenant eux aussi à la branche athapaskane, étaient les Eyak et les Ahtna de la baie de Yakutat. Les Tlingits ne peuplèrent pas la région montagneuse située à l'est, domaine de plusieurs tribus de chasseurs athapaskans avec lesquels ils avaient tissé des relations d'échanges. Leur habitat originel, si l'on en croit la

tradition orale, se trouvait plus au sud, d'où ils furent expulsés par les Haïdas. Repliés sur un habitat au climat plus sévère, leur langue acquit des accents nouveaux, mais resta Na-Dene par son vocabulaire. Avec les Haïdas et les Eyaks, les Tlingits font partie des branches septentrionales de ce tronc linguistique qui s'étend jusqu'à la baie de Hudson. Une quatrième branche méridionale s'étend de l'Oregon à la Californie ; les Navajos et les Apaches en font partie. Les langues Na-Dene sont étroitement liées à celles, sibériennes, parlées dans la vallée du Iénissei[2].

Les groupes qui vivaient dans la Colombie britannique, au sud du territoire Tlingit, étaient : les Haïdas de l'île de la Reine Charlotte, les Tsimshians, sur la façade continentale opposée, les Kwakiutls, à l'extrémité nord de l'île de Vancouver et sur les îles voisines et la façade continentale, les Nootkas, sur la côte ouest de Vancouver, les Salishs, à l'extrémité sud de cette île et sur le continent, enfin, les Bella Coolas, à l'embouchure des rivières Dean et Bella Coola[3]. Tous, à l'exception des Tsimshians, appartenaient à la famille linguistique Na-Dene. Les Tsimshians ont été rattachés aux groupes « pénutiens », répandus dans l'Oregon (dont la langue générale de communication est le *chinook*), la Californie et le Mexique, puisque les langues mixe-zoques de Tehuantepec, celles des anciens Olmèques, appartiennent à cet ensemble. Culturellement, les Tsimshians sont très proches de leurs voisins de Colombie-Britannique.

Ces chasseurs-pêcheurs de faune marine et de saumons de l'Alaska et de la côte nord-ouest du Pacifique sont devenus célèbres dans la littérature ethnologique grâce à la pratique d'une institution originale, le *potlach*. Telle qu'elle fut décrite par Franz Boas à la fin du XIXe siècle, cette cérémonie, faite de banquets, danses, chants, appels vocaux et dons ostentatoires, atteignait son point culminant quand l'organisateur de la fête détruisait ses biens, écrasant ou « aplatissant comme un panier » ses invités, qui ne pouvaient pas répondre à une telle surenchère de « générosité ». Cette destruction rehaussait le rang du donateur du *potlach*. La description de Boas doit être replacée dans son contexte historique. Quand il est adopté

par les Kwakiutl, le *potlach* vient d'être aboli par la législation canadienne mais n'a pas encore disparu dans les pratiques. Sa genèse est obscure, écrit Boas, et remonte à une époque où « les exploits guerriers comptaient autant que les distributions de biens » pour rehausser son rang. « De nos jours », ajoute-t-il, ce qui compte ce sont les biens, d'autant plus que la guerre a été interdite par le gouvernement canadien[4]. C'est probablement dans ce dernier feu d'artifice de cette cérémonie que le mécanisme du crédit qui soutient le *potlach* apparut à Boas comme le succédané de la guerre. En 1924, Marcel Mauss grava sur le marbre la définition du *potlach* : une forme extrême, violente, « agonistique », que revêt dans la côte nord-ouest de l'Amérique la triple obligation de donner, de rendre et de recevoir. Le paradigme, dépouillé des contingences historiques, s'imposa.

Non seulement le *potlach* est emblématique de ces tribus, mais leur style artistique unique, manifeste surtout dans les masques et les mâts totémiques, a donné lieu à des travaux qui ont renouvelé l'histoire de l'art, de Boas à Lévi-Strauss. Enfin, toutes ces tribus, fortement stratifiées, constituent un cas original dans l'histoire des peuples américains. Alors que leur économie est fondée sur la prédation, activité qui en principe ne permet pas de dégager un surplus suffisant pour supporter des formes complexes de société, la quantité exceptionnelle de saumons, qui remontent les fleuves à l'époque du frai et qui peuvent, une fois assommés, être conservés par le procédé du fumage, fait la richesse de ces peuples et le socle des hiérarchies internes.

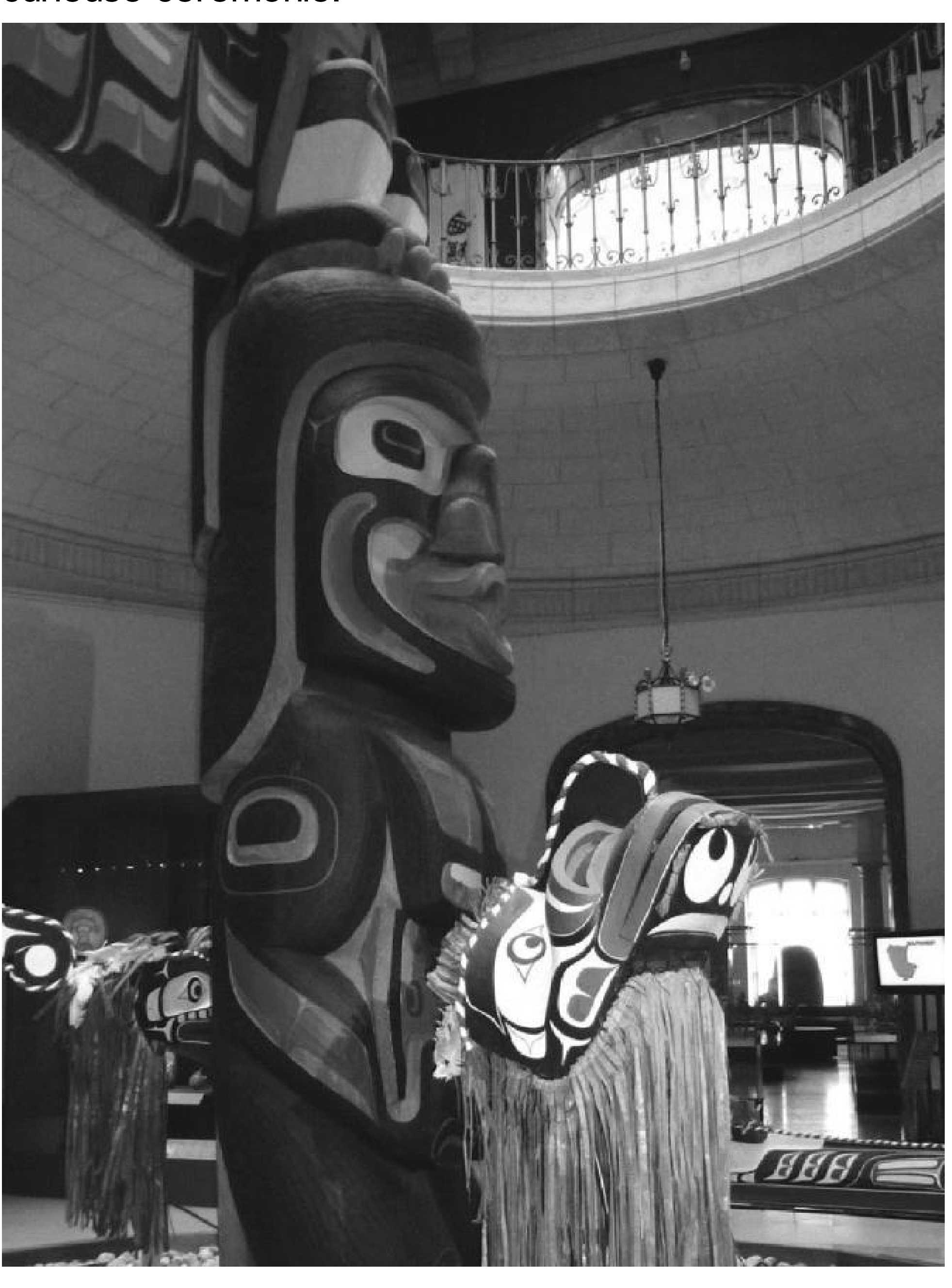
Ces sociétés étaient fortement structurées en un système de rangs depuis longtemps, avant que les contacts avec les étrangers y apportent des changements substantiels. Il semble que la présence d'une élite (les « détenteurs d'un titre » selon une expression plus conforme)[5] et sa contrepartie, l'esclavage, soient apparus vers 1500 av. J.-C. Avant cette date, quelques indices archéologiques montrent des individus ornés de labrets, couverts de poudre ocre-rouge et enterrés en position assise. Les corps sont accompagnés d'offrandes en os, de couteaux et d'alênes décorées. Les preuves

concluantes de l’existence d’une forte stratification sociale, du moins chez les Tlingits, sont abondantes dans les cimetières. Les jeunes mâles reçoivent les offrandes les plus riches. Des fouilles effectuées à Boardwalk, les archéologues ont dégagé des boîtes utilisées comme cercueils ; certains spécimens avaient été cloutés avec des centaines de dents d’otaries, et des crânes colorés en ocre-rouge semblent correspondre à des trophées. Des changements sont visibles à partir de 500 de notre ère, notamment chez les femmes, qui portent le labret – l’ensemble des sites ne présente pas des résultats identiques, ce qui plaide pour l’existence ancienne d’une hiérarchie clanique.

Tous les indigènes n’étaient pas ensevelis dans la terre et les plus humbles étaient abandonnés dans la mer ou brûlés, selon des coutumes rapportées plus tard par la tradition orale. Les grandes maisonnées rectangulaires apparaissent vers cette époque, ainsi que des établissements fortifiés comme celui de Xakwnoowú, dans la baie des Glaciers, au sud-est de l’Alaska, évoqué dans les mythes de *La première guerre du monde*. Pour les autochtones modernes, cette époque était très proche des temps primordiaux de Raven, le Corbeau. L’établissement fut habité jusqu’au milieu du XVIIIe siècle. À Prince Rupert, les corps décapités dégagés par les fouilles plaident pour l’existence ancienne d’esclaves, car on sait depuis la fin du XVIIIe siècle que cette pratique était relativement fréquente. Enfin, la pêche intensive du saumon qui implique la construction de barrages existait depuis 1850 av. J.-C., comme l’attestent leurs vestiges[6].

Dans son étude critique concernant le *potlach*, Marie Mauzé signale les changements subis par les indigènes de la côte du Nord-Ouest dans le courant du XIXe siècle, qui ont débouché sur la cérémonie observée par Boas, devenue, comme on l’a dit, un paradigme anthropologique. Ces bouleversements sont les suivants : la fondation en 1849 de Fort Rupert, sur l’île de Vancouver, par la Compagnie de la baie de Hudson ; la décimation de la population indigène par les épidémies, dont une des conséquences fut la déstabilisation de l’ordre des rangs au sein des lignages, si important dans ces sociétés ; enfin, l’arrêt définitif des guerres indigènes entre

1860 et 1865[7]. Ces faits sont incontestablement significatifs, mais le déferlement de la grande histoire sur le littoral compris entre Yakutat et le sud du bassin de la rivière Columbia avait commencé bien avant, avec la traite des pelleteries. En réalité, le *potlach* ne fut pas une découverte de l'ethnographie de la fin du XIXe siècle car il apparaît dans les chroniques du XVIIIe siècle sous une forme un peu différente. Voici donc quelques éléments de réponse aux questions historiques que se posait Boas, le père de l'anthropologie moderne, sur cette curieuse cérémonie.





Masque Kwakiutl

Rivalités mercantiles

Revenons donc à Juan de Fuca, dont le rapport établi sur ces explorations fut exhumé dans le dernier tiers du XVIIIe siècle par la Couronne d'Espagne. Celle-ci décida d'envoyer une expédition dans cette zone septentrionale afin de prendre contact avec les populations et d'y installer une base d'opérations, joignant l'intérêt scientifique aux enjeux politiques, l'essentiel étant l'affirmation de la souveraineté espagnole sur les territoires américains des confins. En 1774, le pilote Juan Pérez aperçut une grande île, Nootka, la future Vancouver, émergeant des brumes et des embruns, qu'il dépassa, afin de remonter encore plus loin jusqu'au cap North, au nord de l'archipel de la Reine Charlotte (parallèle 54°). Restés à l'ancre à cause du mauvais temps, les Espagnols virent arriver des indigènes en canoë – des Haïdas – qui leur offrirent des peaux de loutre. Juan Pérez rapporte qu'à la vue de la nef espagnole les natifs furent saisis d'effroi, croyant que le Grand Esprit revenait pour les châtier.

Cette apothéose, contrairement à celle de James Cook à Hawaï[8], tourna favorablement pour les Espagnols. Les indigènes les plus audacieux s'embarquèrent dans leurs pirogues et osèrent faire le tour de cette masse flottante[9]. Enhardis par le comportement amical de l'équipage, ils finirent par monter à bord, où ils reçurent des cadeaux, qu'ils rétribuèrent en peaux de loutre. L'année d'après, Juan

Francisco de la Bodega y Quadra pénètre dans une baie située à la hauteur du parallèle 58°30’, qu’il baptise « Bahía de Bucareli », en hommage au vice-roi du Mexique. Il poursuit encore un peu plus au nord jusqu’à atteindre le soixantième parallèle. Au fond de la baie baptisée saint Élie, se dresse, majestueux, le mont du même nom. Bodega y Quadra partage cette gloire avec le pilote galicien Francisco Antonio de Mourelle. Cette expédition doit rester secrète pour ne pas alerter les puissances rivales. Car des étrangers sillonnent déjà ces labyrinthes insulaires, sur lesquels la Couronne d’Espagne prétend avoir la souveraineté, puisque les archipels en question non seulement ont été découverts par Fuca mais se trouvent dans le prolongement naturel de la Californie et de San Francisco, dans le Mexique colonial septentrional.

Pour les Espagnols, l’île de Nootka est un point stratégique. Ils y installent un comptoir commercial pour marquer leur présence. Quatre ans plus tard, les choses changent et l’île devient un lieu à grand potentiel économique, quand « l’infatigable James Cook fit un tour de reconnaissance et y trouva une pelleterie abondante et considéra justement que son commerce serait avantageux pour sa nation[10] ». C’est par cette remarque que Joseph Mariano Moziño Suárez de Figueroa, un Mexicain des Lumières et ami fidèle de Bodega y Quadra, ouvre son manuscrit, un document unique sur cette société insulaire. Moziño ne cache pas son admiration pour James Cook, qui comprit (contrairement à Juan Pérez) la valeur marchande des peaux de loutre de mer.

Avant de lever l’ancre et de repartir vers les îles polynésiennes pour y mourir, James Cook rédigea les impressions de son troisième voyage sur son journal de bord. Il y eut, « aux alentours des navires » et pendant toute la journée, un trafic intense de marchandises. Les indigènes offraient des peaux diverses et magnifiques : ours, ratons laveurs, loups, renards, martres et surtout des loutres de mer qui venaient des îles Aléoutiennes. Ils apportaient aussi des capes en écorce (les *chilkat* décorés), des armes, des harpons, des masques en bois « figurant plusieurs variétés de monstres », une indication qui peut surprendre puisque ces objets étaient, en principe, liés à des

cérémonies claniques plutôt qu'au commerce. Avec les masques, les autochtones apportèrent aussi « des ouvrages sculptés ».

L'œil avisé de Cook remarqua des « ciseaux » faits de deux morceaux de fer fixés à un manche, la preuve que ces insulaires étaient en contact avec « des peuples plus civilisés », venus par mer, ou avec des groupes du continent liés aux établissements européens. D'ailleurs, il rapportait qu'il avait vu à Nootka un autochtone porter un épais manteau en cuir de bison, orné de peintures. Cet inventaire de marchandises se termine sur une note sinistre, quand les indigènes lui proposèrent des crânes humains et des mains qui conservaient encore des lambeaux de chair. Cook en conclut que l'abominable coutume de l'anthropophagie, qu'il avait repérée en Nouvelle-Zélande et dans les îles polynésiennes, était aussi présente à Nootka. En échange de tous ces biens, les indigènes demandèrent des clous, des morceaux de fer, des miroirs et du métal en général. Les perles et les tissus des Anglais ne les intéressaient pas[11].

Les traitants envoyés par la Compagnie de la baie de Hudson, qui avait tissé depuis le XVIIe siècle des réseaux solides entre trappeurs et indigènes du nord et du centre du continent, évincèrent l'influence commerciale de la France en 1763. Cela ne découragea pas François de La Pérouse, qui, de retour d'un de ses voyages dans le Pacifique, remonta le littoral depuis Monterrey jusqu'en Alaska et entra dans la baie Lituya baptisée Port-des-Français. En vérité, elle était habitée par les Tlingits, qui prirent les voiliers flamboyants des Français pour des énormes oiseaux-tonnerre aux ailes déployées. Pour La Pérouse, la mission des frégates *La Boussole* et *L'Astrolabe* n'était pas uniquement scientifique ; l'étude du marché des pelleteries méritait autant d'attention que la géographie et les sciences naturelles[12]. Le Français dénonce dans son journal la chasse intensive des mammifères marins qui menace l'existence de l'espèce et fustige la « grande inertie » des Espagnols, qui ne voient que leurs intérêts politiques et ont interdit la circulation de tout écrit concernant cette zone septentrionale si mal connue. Les Anglais, en revanche, se sont procuré une copie du récit de Francisco Antonio Mourelle, qu'ils

ont fait imprimer. C'est de ce document qu'ils tirent leur supériorité à circuler si aisément.

Aux « infatigables » Anglais et aux Français s'ajoutent les expéditions des Américains – appelés « Bostoniens » – qui viennent de gagner leur indépendance. Ils sont les seuls à pouvoir fournir des vivres et, contrairement aux Anglais, ils sont exemptés des licences commerciales coûteuses. La côte du Pacifique marque la borne, le « Plus Ultra » du territoire à conquérir pour cette nouvelle nation. Nootka s'internationalise et devient la plaque tournante des navires étrangers qui s'approvisionnent en peaux pour les revendre à bon prix à Canton, en Chine.

Les honorables Koloshi et les courriers du tsar

Or, avant l'essor commercial de Nootka, d'autres étrangers avaient pris pied en Alaska : les Russes. L'exploration de la côte arctique sibérienne fut entreprise dès les années 1720 et s'inscrit dans le grand projet d'expansion et d'ouverture de Pierre le Grand – une mondialisation à très vaste échelle, que l'on a tendance à oublier. Le danois Vitus Bering, au service de la Marine royale du tsar, et le commandant Alexis Chirikoff, partis du port sibérien d'Okhostk, sur la côte pacifique, qu'ils ont atteint depuis Saint-Pétersbourg par voie terrestre, aperçoivent pour la première fois (selon le point de vue des Européens) le très célèbre détroit séparant l'Asie de l'Amérique[13]. À Kayak, les bateaux des Tlingits approchent le navire des Russes, la *Saint Pavel*. Encore une apothéose en gestation ? Selon certaines informations rapportées dans les archives russes, des hommes du capitaine Chirikoff acceptèrent l'invitation des indigènes à se rendre à terre. C'est alors que leur trace disparaît. On les crut morts aux mains des « sauvages », mais d'autres versions affirment que les matelots désertèrent en raison des mauvais traitements subis à bord, et vécurent avec les Indiens, fondant famille. Leurs descendants se seraient établis sur l'île Prince-de-Galles, où un de ces métis deviendra un chef puissant.

Avant de s’établir en Alaska, les Russes commencent par soumettre les farouches pêcheurs des Aléoutiennes[14]. Depuis l’île de Kodiak, au sud de la péninsule de l’Alaska ou « Grande Terre » pour les insulaires, les Russes organisent l’exploitation des loutres de mer et viennent à bout, après plusieurs années, de la résistance des autochtones qu’ils asservissent. Rappelons qu’à cette époque le servage était une institution bien établie dans l’empire tsariste. Puis les Russes s’installent dans l’île de Kayak, très proche du cap Saint Elie. En 1788, la colonisation de l’Alaska débute. Les Russes, étonnés par les labrets en bois ou en cuivre qui déforment la bouche des femmes, d’après leurs critères, les appellent Koloshi (« cuillers en bois »), un sobriquet qui s’étend aux Eyaks et aux Athapaskans de l’intérieur. Malgré la résistance des Tlingits, les Russes flattent les chefs, les invitent à bord de leurs navires et leur donnent des sortes d’armures en cuivre. Les premières colonies sont fondées à Yakutat en 1794 par Purtov, un marin contemporain de Vancouver.

Probablement, les premiers étrangers vus par les Tlingits ont été les Espagnols, dès le XVIe siècle. Selon les notes de l’archimandrite Anatolii, leur présence est mentionnée dans des légendes[15]. Bodega y Quadra parcourut la baie Bucareli, sur la côte ouest de l’île Prince-de-Galles, et atteignit l’île appelée plus tard Baranov, où il fit planter une croix que les Tlingits arrachèrent et emportèrent. C’est à partir de là que les ravages de la variole se feront sentir. Quand les Russes rôdent dans l’archipel des Aléoutiennes, les Tlingits sont parfaitement informés du sort des insulaires et s’insurgent contre les envahisseurs. Un compromis est vite trouvé, scellé par des dons et des contre-dons. Les premières colonies russes sont créées en 1794, quatre ans après que l’Espagne ait quitté définitivement la scène, au terme de l’accord signé entre Juan Francisco Bodega y Quadra et George Vancouver, par lequel Nootka devient anglaise, avant d’être canadienne. Dans l’Alaska, les Russes font de Sitka le siège de la Compagnie Russo-américaine, à vocation commerciale et administrative[16].

Les Tlingits, comme leurs voisins méridionaux, étaient divisés en *kwaans*, des unités territoriales liées à des clans. Quand les

Européens débarquèrent en Alaska, il y en avait quatorze, qui réunissaient une population de 10 000 personnes environ. Avant la présence européenne, des échanges étaient pratiqués à l'intérieur des *kwaans*. Mais il existait aussi un commerce du cuivre avec d'autres groupes du littoral ou le long des chemins qui s'enfonçaient dans les terres. Les Tlingits obtenaient le minerai pur auprès des Ahtnas de la vallée du Copper River, par l'intermédiaire des Eyaks. À leur tour, ils troquaient une partie de ce cuivre avec les Haïdas et les Tsimshians, contre des bateaux creusés dans des troncs de séquoia et réputés pour être les meilleurs de toute cette côte. Les embarcations pouvaient contenir une centaine d'hommes. Les bateaux les plus grands avaient chacun un nom ; la proue était dressée et décorée avec des figures taillées dans le bois. Dans le Nord, à Yakutat et le long du golfe de l'Alaska, les embarcations étaient en peaux de baleine, comme les *umiak* des Eskimos, qu'ils avaient probablement empruntées aux Aléoutiens. Pour remonter les fleuves, les radeaux étaient mieux adaptés[17].

Les Tlingits se procuraient également des objets taillés en bois, des esclaves et des coquillages *dentalia*. Les Haïdas, de leur côté, obtenaient des Tlingits des cornes de mouflon avec lesquelles ils taillaient des manches pour porter leurs seaux, des cuillers ainsi que de la laine pour les couvertures *Chilka*, si importantes dans ces cultures de *potlatch*. Les Athapaskans de l'intérieur fournissaient des peaux, des cuirs de caribou et des manteaux décorés contre de l'huile de poisson, des algues et des mollusques desséchés, des coquillages… Ces sociétés étaient donc interdépendantes et accordaient une importance majeure au troc. Le cuivre était travaillé par martèlement et servait à fabriquer des lames, des aiguilles, des harpons et des ornements. Contrairement à une opinion courante, des plaques en cuivre natif existaient avant l'introduction du métal européen ; le fer était récupéré sur les épaves de bateaux dérivés du Japon[18].

Les documents russes décrivent les clans et leurs implantations territoriales. Chaque *kwaan* est présidé par un chef, qui est la tête du lignage ou du sous-lignage, car ces organisations s'emboîtent

hiérarchiquement. Le chef était le propriétaire des moyens de production de première importance, comme les criques à saumon ou de petites portions de fleuve. Ces droits furent concrétisés par l'érection d'un mât totémique.

Les gens du commun, de bas statut, étaient constitués de descendants d'esclaves, de bâtards et de pauvres, incapables de participer aux rites de dons et contre-dons.

Les esclaves sont la catégorie la plus basse et leurs maîtres ont sur eux pouvoir de vie et de mort. La richesse matérielle était la marque du prestige d'un lignage et de celui qui l'incarne. Les signes distinctifs d'un grand chef étaient le port d'un manteau en peaux de martre, le chapeau cérémoniel, le long bâton, l'escorte d'esclaves et le fait d'être porté en palanquin[19]. On désignait les gens les plus pauvres comme « ceux qui vivent en face de la maison », là où les chiens et les esclaves dormaient, ou encore « ceux de la plage », une zone marginale où s'accumulaient les déchets et où l'on jetait les cadavres des esclaves. L'esclavage était héréditaire, alimenté par des captifs de guerre ou des gens achetés aux tribus du Sud, notamment les Haïdas. Ils pouvaient cependant également être issus de *kwaans* tlingits éloignés. Car un être privé de parenté n'existe pas socialement. Selon des estimations recueillies à Sitka, un esclave mâle coûtait quinze peaux tannées d'élan, contre dix pour une femme, dans des temps anciens. Les prix changèrent à Yakutat à l'époque des Russes : on donnait désormais vingt livres de cuivre ou six peaux de loutre d'excellente qualité pour un mâle, contre dix livres de métal ou cinq peaux pour une femme. Les prix variaient en fait selon les régions[20].

Le chamane occupe une place à part. Les Russes ne semblent pas surpris de retrouver ces visionnaires, si présents dans l'immensité de leur pays, depuis les Samoyèdes jusqu'aux Chukchi, de la Mongolie jusqu'au bassin de l'Amour. Les arts chamaniques étaient indispensables au succès des chasses, de la pêche, de la guerre et de la guérison. Les chamanes puissants mettaient en déroute les esprits malins, et les chefs achetaient leur alliance en leur offrant des sacrifices ostentatoires. Les gens du commun les craignaient, et les

chefs, à leur tour, se méfiaient des orphelins, des femmes de bas statut et des esclaves, auxquels on attribuait des méfaits causés par leur nature envieuse.

Cependant, il semble qu'il y ait eu une certaine mobilité sociale : on pouvait acquérir un rang élevé par la maîtrise de l'art de la taille du bois. Ces artistes savaient sculpter les mâts totémiques, les façades des maisons ou des masques. Une figure de proue majestueuse rapportait à l'artiste un esclave, donné par les propriétaires du bateau. Nous retrouvons encore la valorisation de la créativité esthétique et la virtuosité, que nous avons repérées ailleurs et à différentes époques. Les Tlingits, comme les autres peuples de la Colombie-Britannique, étaient des seigneurs de la guerre. Avant le combat, ils « tuaient » des effigies en bois qui incarnaient leurs futurs captifs. La tradition orale a retenu les batailles épiques qu'ils livrèrent aux Tsimshians, après les avoir assiégés avec une flotte de canoës. À la suite de la défaite cuisante de leurs ennemis, les pourparlers de paix commencèrent et les Tlingits adoptèrent le nom de « Secousse ». La qualité suprême était le courage sur le champ de bataille. Le guerrier tué au combat devenait un esprit de « première catégorie ». Les Russes notèrent la similitude entre les Tlingits et d'autres peuples du Pacifique comme les Kamchadals, les Aléoutiens et les habitants de Kodiak, qui tous montraient un mépris ostentatoire de la mort[21].

Le totem, sous la forme de mât sculpté, était la matérialisation d'un rapport spirituel avec les ancêtres. Mais l'importance philosophique de ce mot, qui est passé de l'anthropologie à la langue psychanalytique avec Freud et son célèbre *Totem et Tabou*, puis auprès du grand public, mérite une explication. D'une façon générale, le totémisme exprime une relation entre un animal, un végétal, une classe d'objets ou un phénomène naturel comme, par exemple, la foudre, et un groupe humain (une moitié, un lignage ou un clan, une classe d'âge, une confrérie…) ou un individu (chamane, chef, guerrier puissant…). « Totem » est un mot algonquin des Ojibwas de la région des Grands Lacs, qui signifie « ce qui est de ma parentèle ». Différents clans prennent le nom de leur totem : Ours, Loup, Lynx,

Loutre, Grue et bien d'autres. Or la filiation avec l'animal ne doit pas être comprise au premier degré. La relation primitive est fondée sur la corrélation et l'opposition entre une pluralité de groupes (les clans, avec leurs règles de filiation et d'alliance) et une pluralité d'espèces (poissons, oiseaux rapaces, martres ou castors). Là encore ces « espèces » ne sont pas nécessairement celles que reconnaissent les sciences naturelles. La grue, par exemple, forme une catégorie commune à l'aigle et l'épervier, tandis que le plongeon appartient à la même classe que la mouette, le cormoran et l'oie sauvage[22].

Chez les Nootkas, le capitaine Cook décrit également les sculptures en relief qui ornent les maisons. Ce sont des faces humaines taillées dans des troncs d'arbres, des *kloumma* dressés isolément ou par paires. Le plus souvent, écrit-il, une natte pendue comme un rideau cache les images. Les indigènes dévoilent ces « totems » avec solennité, lorsqu'ils leur font des offrandes. Pour le navigateur, ces images étaient sans doute celles des dieux « ou des représentations symboliques de quelque objet en rapport avec la religion ». Mais, paradoxalement, Cook a le sentiment que pour une quantité de fer ou de cuivre, il aurait pu les acquérir[23].

En Alaska et Colombie britannique, le Corbeau, Raven, est le principal héros des mythes ; cet oiseau joue un rôle important dans le culte chamanique, sur les deux rives du détroit de Béring. Ici le totem est le symbole d'un clan et son protecteur, et son modèle naturel est le Corbeau ou, pour un autre clan, la Baleine tueuse ou le Loup. Il est matérialisé dans un objet, comme le mât en bois, où sa figure et ses attributs ont été sculptés et peints, ou bien sur une couverture ou un couvre-chef. Le chef du clan est, lui aussi, investi de cette sacralité. Le clan ou une de ses subdivisions peuvent changer de territoire, mais conservent généralement leurs totems. On n'est pas étonné d'apprendre que le mont Fairweather, un des sommets les plus élevés de l'Alaska, est le totem d'un clan tlingit, qui le matérialise, dans la cérémonie qui lui est consacrée, sous le nom et la forme du « Chapeau de la Femme » (la Montagne). Un autre totem de ce type était « Glacier », dans la région de Glacier Bay[24].

Alors que la concurrence et l’épuisement de la faune marine incitent les Russes à avancer vers le sud, le projet est freiné par la révolte des Tlingits entre 1802 et 1810. Les causes de cette rébellion sont diverses. Le déclenchement des hostilités semble avoir été le meurtre d’un chef de clan et l’emprisonnement, à Sitka, d’un grand chamane. La rumeur indigène s’indigna aussi de l’humiliation subie par un chef lors d’un *potlach* auquel les autorités russes avaient été invitées. Les relations étaient devenues très tendues parce que les Russes prenaient des femmes indigènes sans donner à leurs parents les cadeaux d’usage. L’explication la plus plausible est que les Tlingits refusèrent la pêche intensive des loutres et se dressèrent contre les Russes, mobilisant plus de 10 000 hommes issus d’autres groupes comme les Haïdas. Ils voulaient expulser les étrangers de leurs terres et Sitka fut détruite. Les Américains ont joué aussi un rôle dans ce grand soulèvement, assez ambigu d’ailleurs comme le montrent les documents. Ils fournirent des armes et des munitions aux rebelles et, d’après les sources russes, participèrent à leurs côtés à la destruction de Sitka.

Ces conflits ébranlèrent les solidarités entre les clans et les anciennes rivalités furent plus fortes que l’union sacrée face à l’ennemi. Le gouverneur Alexandre Baranov le comprit et déploya la flotte devant l’île de Sitka, coupant les clans locaux des autres lignages. En 1805, Sitka fut refondée sous le nom de Nouvelle Arkhangelsk. Alors, les affaires repartirent de plus belle et les Haïdas de l’archipel de la Reine Charlotte invitèrent Baranov afin d’établir de nouveaux contacts commerciaux. Le traité de paix fut signé cette année-là et une sorte de « guerre froide » s’établit dans la région. L’insoumission d’une partie des Tlingits, les coûts excessifs du ravitaillement, assuré par les Américains, décidèrent le tsar à vendre aux États-Unis, en 1864, l’« archipel Koloshi » pour la somme de 1 600 000 dollars. Ces troubles endémiques retardèrent également la colonisation du Canada par les Anglais.

La question du partage du marché colonial par les grandes puissances économiques modernes est un sujet de grande importance. On se bornera à signaler que qualifier ces entreprises de

tentatives colonialistes est vrai mais insuffisant. Les textes montrent bien des différences stratégiques et comportementales entre les Russes orthodoxes et tsaristes, les Anglais vivant sous le régime de la monarchie parlementaire, les Français des Lumières très vite balayés par le tourbillon révolutionnaire, les Espagnols, gagnés par le *desgano vital*, une sorte de dépression provoquée par les signes de décomposition des vice-royautés espagnoles, et les jeunes Américains entreprenants, à la recherche d'un territoire pour leur nation. La politique divise tous ces acteurs, et les intérêts commerciaux, qui sont, eux, les mêmes, les placent en concurrence extrême.

Nootka plaque tournante internationale

Les maîtres de ces terres septentrionales, les Tlingits, les Haïdas, les Tsimshians, les Kwakiutls et les Nootkas, sont promus en l'espace de quelques décennies pourvoyeurs d'articles de luxe pour l'aristocratie chinoise. En fait, la traite des peaux inaugurée par les Russes dans le Pacifique est un jeu de dupes entre les partenaires étrangers et les indigènes. Chacun est persuadé de berner l'autre. Pour les indigènes, les peaux représentent des produits courants de moindre valeur que le cuivre, qui nécessite, pour l'obtenir, le concours de réseaux d'échange athapaskans. Pour les Européens ces précieuses fourrures sont une aubaine puisque les indigènes ignorent leur véritable valeur. Les Américains payent un prix plus cher, puisqu'ils donnent aux natifs des armes à feu, de la poudre et de l'alcool, et vendent à prix d'or des vivres aux Russes. Cependant, ils demeurent les maîtres du jeu. Les effets du commerce se font sentir au-delà de la côte nord-ouest, jusqu'en Californie du Nord. Cette manne va durer quelques décennies jusqu'à ce que l'extermination presque totale des loutres vers 1820 donne un coup d'arrêt au commerce et laisse l'île de Vancouver et les archipels de l'Alaska livrés à eux-mêmes et aux brumes glaciales.

La première conséquence de cette pression étrangère est l'accroissement du pouvoir des chefs, intermédiaires irremplaçables,

qui va de pair avec la promotion sociale des meilleurs chasseurs, propulsés désormais dans les hauts rangs des élites traditionnelles[25]. Wrangell, le gouverneur russe, renforce l'autorité des chefs alliés, comme ce fut le cas de celui de Sitkine, à qui il fit donner un kaftan brodé en fils d'or, un casque en métal et d'autres éléments « militaires »[26]. Un processus similaire se déroule à Nootka où le grand chef Maquina, qui parlait assez bien l'espagnol et l'anglais, devient indispensable dans les échanges avec les Européens. Pour tenir son rang, il doit organiser régulièrement des fêtes et, quand il reçoit un surplus de provisions, il doit inviter tous les hommes à un formidable banquet. Autrement, il serait considéré comme un « homme du commun »[27].

À la fin du XVIIIe siècle, les esclaves sont le bien le plus précieux des Nootkas. John Jewitt le sait puisqu'il a vécu trois années en captivité, seul survivant avec son camarade Johnson du massacre de l'équipage de son navire par les insulaires. On lui impose comme tâche principale de fabriquer des ornements en fer et en cuivre. Son travail ne s'arrête par là : il doit construire des canoës, couper des planches, réparer les maisons, en bâtir de nouvelles, approvisionner les maîtres en poisson, et même les servir dans les guerres et combattre avec eux si nécessaire. Les femmes esclaves sont employées à confectionner des vêtements, collecter des baies, cuisiner, et leur sort est à peine plus dur que celui de leur maîtresse. Les chefs les prostituent aux étrangers et en tirent quelque bénéfice[28]. Toutefois Jewitt précise qu'il fut toujours abondamment nourri. Cette remarque renvoie à la place particulière de la nourriture dans les échanges des peuples non européens, et qui ne peut qu'étonner un homme ayant vécu dans un monde où la pauvreté et la famine allaient de pair. Quand les tribus alliées se déversaient dans Nootka pour recevoir leur part du butin, elles apportaient des provisions, « always eating to excess when they have it[29] ».

Le cuivre et le fer étaient considérés par les indigènes comme des objets de grande valeur. Ces métaux étaient obtenus par troc avec les Asiatiques ou les Athapaskans, ou bien ils étaient récupérés dans les épaves. Moziño ne se trompait pas en faisant de l'arrivée de

Cook à Nootka une date « mémorable ». Si le capitaine se montra assez pingre avec les indigènes, l'équipage leur acheta une quantité considérable de loutres contre des morceaux de métal brut, des couteaux, des hameçons « et autres bagatelles ». Les « maigres capitaux » des Naturels triplèrent grâce à ces apports de cuivre, que les Nootkas répandirent dans tout l'archipel. Ce métal devint incontournable pour consolider toute alliance, puisqu'il enfermait deux partenaires dans des liens de réciprocité. Alors qu'une intrigue fomentée par les Anglais met en danger l'alliance entre les Espagnols et les indigènes, le chef Maquina de Nootka rappelle à Bodega y Quadra qu'il a « mille obligations » envers son ami espagnol. « Tu m'as donné du cuivre et beaucoup de coquillages, que j'ai distribués lors de la fête de puberté de ma fille ; de toi j'ai reçu le tissu, les perles, l'armure, les instruments de fer, les cristaux et beaucoup d'autres choses. Nous avons partagé la même chambre sans personne d'autre, tellement notre confiance réciproque est entière. » Le discours s'achève avec ce qui ressemble à un échange de noms – c'est-à-dire de statuts : « Maquina est le même que Quadra, Quadra est le même que Maquina »[30].

L'abondance soudaine de cuivre permit la fabrication de grandes planches en forme de hache appelées Cuivres (*Coppers* dans la littérature ethnologique), utilisées dans le *potlach* du XIXe siècle et étudiées par Boas, alors qu'elles avaient pratiquement disparu, substituées par des couvertures distribuées par la Compagnie de la baie de Hudson. Pour Boas, qui s'appuyait sur les témoignages indigènes, ces objets étaient une pièce essentielle de cette cérémonie. Or leur origine est récente. Pratiquement tous les Cuivres ont été fabriqués avec du métal produit industriellement et seuls quelques rares spécimens ont été travaillés avec du cuivre natif. Comment un objet moderne peut-il s'insérer dans une tradition aussi vénérable ?

Le cas des Cuivres mérite donc qu'on s'y attarde quelques instants. Tout d'abord parce que la forme est « asiatique »[31]. Ces objets ont été comparés depuis longtemps à des haches chinoises (*yue*) de la dynastie Shang, utilisées dans des sacrifices humains.

Ces ressemblances morphologiques n'indiquent pas une connexion directe. En fait, si la matière est d'origine européenne, la décoration des Cuivres cérémoniels est traditionnelle, comme les concepts qui y sont inscrits. Car si les fouilles n'ont pas mis au jour des *Coppers*, les motifs ornementaux apparaissent sur d'autres supports (bois, couvertures *chilkat*) et sont anciens. On les trouve également sur les planches chamaniques taillées en bois de cèdre et qui étaient peintes. Elles étaient utilisées dans un rituel disparu aujourd'hui mais présent encore à la fin du XIXe siècle, la cérémonie de l'esprit du canoë, célébrée pour empêcher le retour de l'esprit gardien du mort. Toute personne en avait deux : l'un était lié au pouvoir de guérir, l'autre apportait la chance, dans la chasse, la pêche, le jeu et, surtout, l'obtention de la richesse. Cette chance-là était censée venir de la mer dans un canoë ; les recevoir impliquait l'obligation de s'en défaire. Le but de la cérémonie du canoë était de guérir la maladie d'une personne causée par la perte de son esprit responsable de la richesse. Il fallait réunir huit chamanes munis de ces planches, qui faisaient revivre le voyage jusqu'au pays des morts afin de récupérer l'esprit perdu du malade.

Les Cuivres, comme les planches, étaient la matérialisation des esprits ; la peinture les réactivait. Le canoë était l'instrument pour passer d'un monde à l'autre. On le donnait aussi dans les cérémonies de mariage[32].

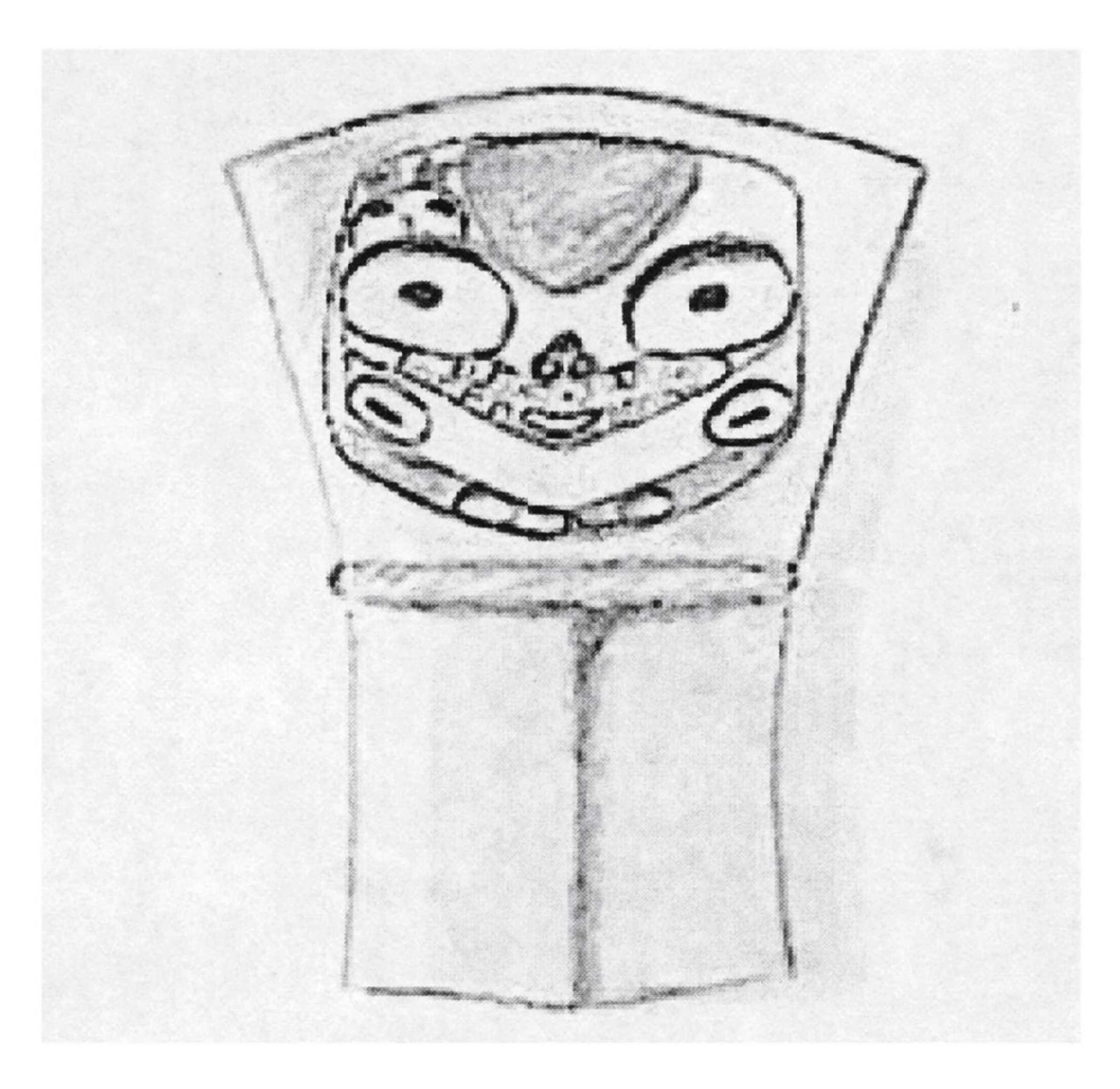


Schéma d’une Copper Haïda

Il est intéressant de signaler que le gouverneur Alexandre Baranov donna l’ordre de placer dans des régions éloignées des plaques de cuivre et des emblèmes attestant de la présence russe dans ces terres, les dotant cependant, sans le vouloir peut-être, d’une autre signification. Ces bornes, équivalent moderne des *padrões* portugais des XVe et XVIe siècles, furent confiées au chef principal de Klukwan qui les cacha, afin d’éviter que les Anglais ne les détruisent[33].

Tous les peuples de la région n’utilisaient pas des Cuivres dans les transactions liées au *potlach*. C’est le cas des Kwakiutls méridionaux, les Lewiltoqs. Ces groupes s’étaient déplacés – ou avaient été forcés de se déplacer – sur la rive est de Vancouver, qui donnait sur les

canaux intérieurs, loin des pêcheries de loutres, exposées au grand large. N'étant pas aussi riches que leurs voisins, ils remplacèrent les fameux Cuivres par des canoës, qui étaient distribués dans les contextes cérémoniels de type *potlach* ou servaient d'unité de compte, à partir de la fin du XIXe siècle, comme gage dans des opérations d'emprunt-prêt. Ces canoës avaient un nom et conservaient leur identité. Progressivement les canoës furent remplacés par leur équivalent en couvertures, qui n'étaient plus confectionnées suivant la tradition, mais des marchandises standardisées et fabriquées par la Compagnie de la baie de Hudson[34].

Des banquets agonistiques au *potlach*

L'excès de nourriture des fêtes ou des réunions des peuples de la côte nord-ouest est un trait qui revient sans cesse dans les témoignages concernant les grandes fêtes collectives qui ne s'appellent pas encore *potlach* dans les documents du XVIIIe et XIXe siècle. Le terme est d'origine chinook et signifie « donner un cadeau » ; il serait apparu selon Mauzé, vers 1862-1864. Que cette notion ait été « empruntée » n'infirme pas nécessairement la réalité de ce qu'elle décrit. Mais le fait que ce soit un mot chinook a son importance puisque cette langue s'est imposée dans la mosaïque linguistique du Nord-Ouest comme moyen de communication intertribal bien avant que les Blancs ne l'adoptent et n'étendent son usage[35].

Les Russes ont donné à ces quatre jours de célébrations intensives le nom d'*igrushki*. À l'origine, il s'agissait d'une festivité clanique au sein du groupe ou élargie aux clans apparentés ; elle garantissait la circulation du surplus[36]. Pour se rapprocher des tribus insoumises, les Russes donnèrent à leur tour un *potlach* invitant quelques centaines d'« honorables Koloshi ». L'annonce de ce festival se répandit le long des canaux de l'archipel Alexandre et plus de 1 500 Tlingits répondirent à l'invitation en se rendant à Sitka, la Nouvelle Arkhangelsk[37].

Avec l’arrêt des luttes intertribales qui facilita l’expansion des groupes le long de la côte et l’accroissement de la richesse due à la fondation de Fort Rupert, les *igrushki* se firent plus fréquents et plus spectaculaires. En fait, comme le constata Boas, les guerres intertribales se poursuivirent sous une autre forme dans le *potlach*, qui fut à son tour transformé par une surenchère de la violence[38]. Tout homme riche, même s’il n’était pas un grand chef, pouvait organiser sa fête quand il le souhaitait[39]. L’enrichissement des chefs par le commerce de peaux rejaillit sur toute sa maisonnée. Les *potlach* furent convoqués avec plus de fréquence, pour confronter des chefs rivaux. Probablement, quelques individus cherchèrent aussi à augmenter leur statut personnel. Les échanges furent moins importants que la destruction ostentatoire de biens, pour marquer le mépris à l’égard de la richesse. Les couvertures et les peaux furent déchirées en charpie, les cuivres cassés ou jetés dans l’eau.

Aux portes de Sitka, en 1847, un *potlach* grandiose donna lieu à un rapport détaillé de M.D. Tebenkov[40]. Le rédacteur commence par exposer la disposition et les coutumes inhumaines et barbares des Koloshis, que cinquante ans de présence russe n’ont pas réussi à modifier. Il cite les principales divisions claniques : Corbeau, Loup et Aigle, qui ont chacune leur origine. Tous les huit ans le clan se réunit dans le village ancestral et organise l’*igrusha*. Alors, écrit-il, les indigènes se remémorent les temps anciens, leurs prouesses guerrières, délibèrent sur des entreprises à organiser, invitent d’autres clans, boivent, mangent et dansent et donnent aux uns et aux autres toutes sortes de choses. Enfin, la vanité prend parfois des formes frénétiques au point que le Koloshi portera toute sa fortune sur un banc de sable, déchirera ses meilleures peaux ou vêtements, éparpillera les perles des colliers, du tabac, bref, tout ce qu’il possède jusqu’à ce que, dans un accès de libéralisme et avec l’aide de sa famille, il tue ses esclaves, les prenant comme des objets de sa maisonnée. Selon l’auteur du rapport, la racine de cette coutume inhumaine est le désir violent de vanité. Les prêtres orthodoxes condamnèrent les sacrifices des captifs et les Tlingits de Sitka observèrent en partie cette prohibition. Le dernier esclave tlingit fut

émancipé lors d'un *potlach* célébré en 1910. Les esclaves « émancipés », considérés comme morts, étaient expulsés de la communauté.

À ses débuts, le *potlach* était un acte de prestige entre deux ou plusieurs clans alliés par mariage, et un mécanisme qui garantissait la circulation du surplus. Chez les Tlingits, le *potlach* était un festival complexe qui durait au moins quatre jours. Tout prétexte était bon pour célébrer un *igrushki*. C'est également ce qu'affirmait un peu plus tôt Moziño. L'Espagnol nomme ces réjouissances des banquets (*banquetes*). N'oublions pas qu'il était né au Mexique où la démesure alimentaire dans des circonstances festives est coutumière. Moziño assista à celui donné par Maquina lors du passage à la puberté de sa fille. Il fut frappé par la « pompe sauvage » accompagnant la construction d'une maison en bois avec ses ornements et dessins. Son regard est attiré par les couleurs des colonnes, décorées avec des miroirs de différentes tailles ; à chaque angle de la pièce deux sculptures « avec les bras ouverts et les mains tendues signifient la magnificence du monarque ».

Après l'exposition de la jeune fille sur une estrade, les danses et les chants peuvent commencer. Chaque exécutant reçoit un « bijou » lancé par le frère du chef du haut de l'estrade, au nom des hôtes. Suivent des compétitions de luttes auxquelles participent aussi les marins espagnols, lesquels reçurent un prix plus considérable que les indigènes, consistant en peaux de loutres[41]. Dans cette description, abrégée ici, il n'y a pas de référence précise à la destruction d'objets, un trait essentiel du *potlach* signalé par Boas et par Mauss. Mais Moziño suggère cette idée en mentionnant la fin de l'esclavage chez les Nootkas et, par conséquent, celle des sacrifices humains usuels dans ces cérémonies.



Cérémonie de mariage Nootka – Curtis, 1907

La photographie ci-dessus prise par Curtis a été certainement « mise en scène » ; toutefois, en dépit de l'aspect figé des personnages, le côté « théâtral » de cette présentation, déjà noté par Moziño, n'obéit pas seulement à une pose suggérée par l'artiste. On le retrouve en effet dans des descriptions ci-dessous qui montrent qu'un des buts de la fête est la mise en scène des protagonistes.

En 1877, un Tlingit baptisé sous le nom de William Wells décrit un *potlach* de clôture de deuil, célébré par son oncle maternel, quand il avait environ neuf ans[42]. Il se remémore par conséquent un événement survenu une quarantaine d'années plus tôt. Si sa mémoire a conservé un certain nombre de scènes, c'est en raison du rôle important qui fut le sien malgré son jeune âge, en tant que représentant de son oncle dont il devait hériter la charge. Il devait se rendre avec sa famille auprès des Kakes pour les inviter formellement à un *potlach* (ce terme est déjà utilisé couramment en 1877).

L’ambassade impliquait plus d’un mois de navigation en plein hiver. Parmi les aspects qu’il retient dans son récit, il y a d’abord les parures, à commencer par les siennes. À cette époque, écrit-il, l’apparence, la prestance, les vêtements conféraient au sujet un grand respect. La rhétorique et l’énonciation des noms de chaque participant constituent une formalité obligée.

Les danses et les chants sont le cœur de la cérémonie. Wells donne des détails curieux des quatre exhibitions auxquelles il assista, celle des Kake « imitant les Tsimshians », puis trois danses Sitka : celle du Bâton, celle des Aléoutiens et celle de « l’homme Nu », qui était selon ses mots une contrefaçon d’une danse philippine. Ensuite, un spectacle « théâtral » présidé par le chef simule une attaque de flèches contre les invités, dans un grand vacarme. Ces festivités épuisantes sont ponctuées par un tambourinement continu, dont la fonction est de rappeler que le temps est venu de rembourser ses dettes, en y ajoutant des intérêts substantiels. Au dernier jour – le point culminant –, le chef fait apporter une plaque de cuivre martelé de plus de trois pieds de hauteur – un Cuivre visiblement – qu’il avait obtenue des Indiens de la Copper River, et dont la valeur correspondait à celle d’un esclave. Après des interpellations à la parentèle, tous les présents, successivement, frottent leur front contre le Cuivre tenu par deux hommes. Finalement, la plaque est jetée en grande cérémonie dans la mer depuis une pirogue. Bien entendu, on y mange beaucoup.

La description de Wells, comme celles de ses prédécesseurs, accorde une place prépondérante à la musique chantée et dansée. Ses remarques coïncident avec celles, très détaillées, de Moziño, un siècle plus tôt, pour qui toutes les figures chorégraphiques, ainsi que les masques, les tonalités, les cris et les simulations d’attaques guerrières avaient une signification rituelle[43].

Les compétitions de chants se sont développées probablement au XIXe siècle avec la cessation des conflits. Les gens de Yakutat, afin de vaincre leurs rivaux de Sitka, envoyèrent des gens à Copper Valley afin d’emprunter auprès des Athapaskans des chants Ahtna. Mais les habitants de Sitka en connaissaient davantage et furent les

vainqueurs. Même si l'on trouve dans ces cérémonies l'allusion au crédit et aux dettes, si importants dans la typologie de Boas, la théâtralité du *potlach* avec son déploiement esthétique reste fondamentale. Il s'agit donc d'une représentation de la coutume, des entités, de l'ordre social, des rêves et des désirs, suractivée par la pression des marchés internationaux, mais produisant *in fine* son propre anéantissement par la destruction de la principale valeur de la société des hommes blancs : la marchandise. Sous les effets de la demande de curiosités autour de 1820, les masques et les sculptures qui étaient des incarnations matérielles des entités spirituelles et ancestrales se transformèrent en objets, que les Haïdas fabriquèrent pour les vendre aux étrangers[44]. En fait, le processus avait commencé un peu plus tôt, comme l'observait déjà le capitaine Cook.

Il est plaisant de rappeler que l'essor des transactions et l'importance du marché chez les peuples de la Colombie-Britannique et de l'Oregon eurent encore une autre conséquence : celle de transformer la structure du célèbre mythe du « Dénicheur d'oiseaux » – analysé en ouverture aux quatre tomes des *Mythologies* de Claude Lévi-Strauss, et auquel nous avons fait allusion plusieurs fois dans cet ouvrage : « Son schéma s'altère et son centre de gravité se déplace entre les mains de populations […] qui surent élaborer des institutions comme les foires commerciales et internationales sur le cours inférieur du fleuve Columbia[45]. »

Et Lévi-Strauss conclut son analyse par ces mots : « il en résulte que les mêmes mythes qui servent aux Indiens du Brésil central pour fonder l'origine de la cuisine servent à ceux du bassin du Columbia pour fonder les origines des échanges commerciaux ».

Le monde parallèle des sorciers de Chiloé

Changement de décor : nous sommes en 1880, sur l'île de Chiloé, dans le Chili austral, à l'extrême opposé de la côte pacifique. « En hiver », écrivait Darwin, de passage en 1834 avec le *Beagle*, « le climat est détestable et en été à peine meilleur ». Pourtant, la

Grande Île et les trente autres qui l'entourent se trouvent sous une latitude à peine plus clémente que Vancouver. Quel contraste entre le lieu grouillant de vie qu'était Nootka et l'enclave misérable, malgré sa beauté imposante, qu'était Chiloé, tel un navire de pierre échoué dans le Pacifique sud ! Les différences ne s'arrêtent pas là. Contrairement à Vancouver, séparée par le détroit de Fuca d'une contrée immense qui se prolonge jusqu'à l'Atlantique, la face continentale de la Grande Île est bien plus étroite. En direction du sud, aucune route terrestre ne relie Puerto Montt, dans la baie d'Ancud, au détroit de Magellan, car « the broken land », selon les mots de Darwin, est un immense chapelet ininterrompu d'îles et d'îlots séparés par des canaux labyrinthiques. Pour suivre la voie terrestre, il faut traverser la Cordillère et longer la Patagonie argentine. Cet itinéraire n'est pas aisé pour les étrangers, qu'ils soient explorateurs, naturalistes, missionnaires ou messagers. Personne ne peut se déplacer en Patagonie sans l'autorisation des caciques indiens.

Comme la côte ouest de Chiloé manquait de mouillages, le *Beagle* contourna la Grande Île par le sud pour entrer dans la mer intérieure qui sépare son rivage, découpé de criques et d'archipels, du continent. À l'est, le glacier volcanique de l'Osorno impose sa silhouette conique et resplendissante. À la fin du XVIe siècle, la ville du même nom, fondée par les Espagnols, fut détruite ainsi que plusieurs autres par les tribus araucanes ou mapuches. La région située au sud du fleuve Bío-Bío fut laissée aux Indiens. Les tribus qui habitaient entre Valdivia et Chiloé étaient une branche de la grande famille des Araucans, les « gens du Sud » ou Huilliches. La refondation de Valdivia en 1645 fut le début d'un projet de route terrestre pour relier cette ville à Chiloé. En 1792, après plus d'un siècle de résistance huilliche, les communications terrestres étaient toujours interrompues. Pour les gouverneurs de l'époque coloniale, Chiloé représentait un avant-poste espagnol, fortifié, indispensable pour assurer un contrôle minimal du littoral sud, sillonné par les corsaires ennemis de la Couronne. La reconquête de l'Araucanie se fit lentement et ne prit fin qu'au XIXe siècle, laissant la place à une agitation endémique des

communautés, qui réclament aujourd'hui encore la restitution de leurs terres ancestrales.

De même que nous l'avons signalé pour d'autres régions, la frontière nationale entre le Chili et l'Argentine, qui ne fut fixée définitivement qu'en 1896, est trompeuse, car la puissance araucane ne s'est pas cantonnée aux territoires situés à l'est de la Cordillère. Celle-ci n'a jamais constitué pour ce peuple une barrière. À la fin du XVIIIe siècle, les incursions des Araucans dans la pampa argentine parviennent jusqu'aux portes de Buenos Aires. Les alliances qu'ils établissent avec les tribus Pampas et les Tehuelches du nord et du sud de la Patagonie expliquent que toute cette vaste plaine qui s'étend jusqu'au Détroit fut décrite par les autorités coloniales du Rio de la Plata et par les gouvernements républicains comme un « désert » qu'il fallait conquérir à tout prix. Sur une plus vaste échelle, la Patagonie était à l'Argentine moderne ce que les *baldíos* inutiles représentaient pour le Mexique : un gaspillage inconcevable à l'heure du progrès.

Dans les années 1830, quand Darwin entreprenait ses explorations scientifiques australes qui allaient déboucher sur la théorie de l'origine et l'évolution des espèces, les hommes de Calfucurá, fils d'un cacique huilliche, établissaient leurs quartiers dans les Grandes Salines situées au sud-ouest de la province de Buenos Aires. Calfucurá avait tissé des liens d'amitié avec le gouverneur Juan Manuel Rosas, et promit de protéger les caravanes nationales, qui s'approvisionnaient en sel dans cette zone. Mais, en même temps, constatant que le dictateur avait beaucoup d'ennemis, il forma une confédération regroupant des tribus araucanes, pampas et tehuelches, qu'il présida jusqu'à sa mort. Après le départ de Rosas, cette confédération lutta jusqu'au bout pour sauvegarder son autonomie.

Pendant tout le XVIIe siècle et une grande partie du XVIIIe siècle, les établissements espagnols de l'Araucanie se bornèrent à Concepción et à Chiloé. Cet ensemble d'îles ne communiquait avec le « monde civilisé » que par voie maritime. Sur le continent les Espagnols affrontaient les Indiens mais organisaient aussi des expéditions punitives pour « chasser » des captifs. Progressivement, les

parlamentos, qui réunissaient des troupes espagnoles et des caciques indiens, débouchaient sur des accords. C'était l'occasion d'échanger des discours et des cadeaux et d'examiner les conditions concrètes d'allégeance. La prohibition de la polygamie indigène par les Espagnols fut la pierre d'achoppement des transactions. Les caciques, pour prouver leur bonne foi, devaient accepter la présence des missionnaires sur leur territoire, qui étaient intransigeants sur ce point. À la peur des Indiens s'ajouta celle qu'inspiraient les corsaires. Alors que la refondation de Valdivia en 1645 marquait une percée espagnole importante en territoire araucan, dix ans plus tard un soulèvement de grande ampleur décima les établissements coloniaux.

Les jésuites s'étaient installés à Chiloé dès 1608, mais en faible nombre, en raison de la pauvreté de lieux peu aptes à l'agriculture. Dans l'impossibilité de maintenir un Collège, ils organisèrent des missions itinérantes, uniques dans leur genre. Les Espagnols y étaient peu nombreux et le système des *encomiendas*, condamné par les Leyes Nuevas au XVIe siècle, subsistait encore en 1780, date à laquelle il sera aboli définitivement[46]. L'esclavage indien, pourtant interdit par la Couronne, subsista jusqu'en 1694. C'est dire que Chiloé était un endroit où les colons, non pas les magistrats, faisaient la loi. Au XIXe siècle, Chiloé garde toujours une utilité stratégique, puisque la paix avec les Mapuches n'est pas encore totalement acquise et que l'Argentine a des ambitions territoriales sur la Patagonie et la Terre de Feu.

Désignés sous l'appellation de Chilotes, les habitants de la Grande Île étaient majoritairement des métis, fruit d'unions entre des Chonos, des Mapuches et des Européens. Comme l'île ne produisait pas grand-chose, les indigènes furent assignés à l'exploitation du bois. Encore au XIXe siècle, les habitants de Chiloé arrivaient dans leurs embarcations près du cap Tres Montes (dans l'archipel Chonos) pour couper du bois. Les Chonos étaient les plus septentrionaux des « peuples des canaux » (*canoeros*) de la Patagonie australe. Ces pêcheurs vivaient en grande partie sur leur canoë et parcouraient de grandes distances ; ils étaient reliés aux groupes Alakaluf ou Kawesqar du Détroit, considérés par l'anthropologie moderne comme

les habitants les plus anciens de la Patagonie. La présence archaïque des Chonos sur la Grande Île de Chiloé est attestée par des monticules de déchets de coquillages. Autour de 1200 de notre ère, les Araucans méridionaux ou Huilliches s'y installèrent et développèrent la culture de la pomme de terre, qui poussait à l'état sauvage dans la région de Monte Verde, ainsi que le tissage de la laine de guanaco, un camélidé non domestique, qui avait été le gibier principal des habitants du site le plus ancien d'Amérique du Sud, et représenté dans les pétroglyphes préhistoriques de la Patagonie.

Dans la région située entre Camaná (Pérou) et Copiapó (Chili), on aperçut encore jusqu'au début du XXe siècle, des Changos prendre la mer dans des embarcations faites avec des cuirs de mammifères marins. En 1711, le jésuite Amédée Frézier les a immortalisés dans une planche, dans la baie de Valparaíso, qui illustre sa chronique. Ces pêcheurs des côtes pacifiques seraient apparentés aux populations préhistoriques de Chinchorro selon des analyses génétiques récentes.

Frézier note aussi la rusticité des Chonos, à peine vêtus malgré le froid qui règne à Chiloé une grande partie de l'année. Ces indigènes s'étaient révoltés contre les exigences démesurées du gouverneur et ils avaient tué quatorze colons espagnols. La riposte fut terrible et deux cents indigènes au moins furent massacrés au titre des représailles.

Les Chonos étaient aussi en contact avec les Cacahues, une nation de « géants » – ceux que les membres de l'expédition de Magellan avaient appelés Patagons[47]. Les pêcheurs étaient méfiants mais de nature pacifique, comme le constata John Byron, échoué dans la Baie des Peines en 1740 après le naufrage du Wager, un navire qui appartenait à l'escadre de l'amiral Anson. C'est grâce à eux qu'il put gagner Chiloé et la bourgade de Castro à la rame.

L'isolement de Chiloé explique qu'en voyant débarquer les Anglais du *Beagle* en 1834 les insulaires crurent que les Espagnols, chassés en 1818 par les patriotes chiliens de l'Indépendance, étaient revenus prendre l'île. Darwin fut surpris par leur pauvreté matérielle et morale.

Car bien qu'ils fussent tous des chrétiens, la rumeur affirmait que quelques-uns conservaient encore des superstitions étranges et qu'ils communiquaient avec le diable dans les cavernes[48]. Cela ne surprit pas le naturaliste, car la « chrétienté s'arrêtait à Cailin », une petite île au sud de la mer intérieure de Chiloé. La Grande Île et les environs continentaux auraient pu continuer à mener une existence marginale pendant des années encore. Or une nouvelle menace les guettait. En 1845, la « loi de colonisation » donna le coup d'envoi à la distribution des terres *baldías* à des colons allemands. En 1852, la République du Chili reconnut les communautés indigènes de l'Arauco, entre le Bío-Bío et Valdivia. Les Mapuches furent intégrés à l'État mais jouissaient d'une certaine autonomie. La Constitution de 1853 proclama tous les indigènes comme des citoyens, « sans aucune prérogative de sang ». Les rebelles devaient être encadrés par des missionnaires, qui seraient chargés de les ramener à la civilisation.

Le procès d'Ancud

À la suite d'une dénonciation, une conspiration de sorciers fut découverte à Chiloé en 1880. Elle donna lieu à un procès assez long, dans lequel des gens de plusieurs localités insulaires furent compromis. Les faits auraient pu passer inaperçus à une époque où la question des idolâtries était révolue depuis longtemps. Pourtant, les événements eurent une forte publicité car, derrière l'aspect anecdotique du sujet, se dressait le spectre terrifiant des Indiens insoumis d'origine mapuche, qu'il était nécessaire de discréditer.

Lors du procès qui se déroula à Ancud, le témoignage du principal accusé révéla l'importance de l'affaire. Il s'appelait Mateo Coñuecar, avait soixante-dix ans et était naturel de Tenaun – un village doté d'une belle église colorée, bâtie par les jésuites, et aujourd'hui petit joyau touristique. Le récit de Mateo retrace les origines de ce que nous appellerions une secte, trente ans plus tôt, c'est-à-dire en 1850, date de la mort de son frère Andrés, détenteur du titre de commandant du pays (*comandante de la tierra*). Son frère, expliqua le prévenu, était à la tête d'une association de jeteurs de sorts,

connus sous le nom de *brujos* (selon l'ajout du greffier). Sur son lit de mort, l'agonisant conseilla à son cadet d'entrer dans cette institution, appelée la *Recta Provincia* (la Province juste, droite), pour se défendre des autres gens, parce que c'était une chose qui lui convenait et qui ne le compromettrait pas, dans la mesure où cette société était secrète[49].

Mateo Coñuecar fut alors emmené chez Juan Qinchepaue, qui se faisait appeler lui aussi commandant de la *Recta Provincia*. Après avoir accepté d'être initié aux secrets, il fit le signe de croix et « jura » selon la tradition indienne. On lui accorda alors le titre de conseiller. S'il trahissait leurs « mystères » en racontant son expérience, il perdrait la vie.

En dépit des menaces (ou sous les pressions judiciaires), Mateo dévoila devant les juges tout ce qu'il savait sur cette société secrète. Sa déposition commença par une histoire étrange qu'il avait entendue de la bouche de son père et d'autres gens qui étaient morts au moment du procès. Sous la « domination espagnole », dit-il, arriva à Papos (nom local de la Grande Île) un dénommé Moraleda, dans le but d'emmener quelques insulaires vers la péninsule Ibérique comme esclaves. Mais celui-ci ne put parvenir à ses fins. C'est donc en magicien qu'il se présenta à la population pour l'impressionner, prenant à tour de rôle l'apparence d'un poisson, d'une otarie, d'une colombe et d'autres animaux. Les Indiens s'en allèrent quérir une femme *machi* (chamane en langue mapuche) appelée Chillpila, qui rivalisa en prodiges avec Moraleda et se surpassa quand elle laissa à sec son navire, puis, en faisant remonter l'eau – le greffier, un homme rationnel, précise que les marées sont très fortes au Chili. Moraleda s'inclina devant les pouvoirs supérieurs de Chillpila et avant de quitter l'île, il lui remit un livre de magie. La Chillpila emporta le grimoire à Quitavi, un village voisin, et ce fut le début de la société de sorciers. Parvenu à cette partie du récit, Mateo Coñuecar déclara que les sorciers agissaient certainement à Chiloé bien avant la venue de Moraleda.

Le livre existait bel et bien, d'après les actes du procès. Il était imprimé et relié en cuir. Il semblerait que les tours de magie initiaux

furent par la suite complétés par d'autres ajouts aux effets plus agressifs comme des recettes pour tuer ou pour faire souffrir des personnes ennemies. Les sorciers utilisaient la terreur qu'ils inspiraient aux populations pour exercer un chantage, qui consistait à leur imposer une sorte d'impôt pour les préserver du mal. D'ailleurs, depuis des temps très anciens, que le déposant attribuait à l'époque de Chillpila, les sorciers avaient construit à Quincavi une maison souterraine que les actes du procès qualifient de *cueva*, c'est-à-dire une cavité ou caverne, ou encore une tanière. Cette maison des sorciers était en bois, pourvue d'une table, de quatre sièges principaux et de trois banquettes. Lui-même, Mateo Coñuecar, fut envoyé dans ce trou avec de la viande de cabri destinée au roi, lequel, en le voyant, se mit à faire des bonds. De cette cavité surgirent deux êtres « défigurés » – le témoin voulait probablement signifier qu'ils n'avaient pas de figure humaine. L'un ressemblait à un bouc et se nommait Chibato et l'autre était un homme nu, avec le torse couvert de poils et une longue barbe, appelé Ybunche, « homme-animal ». Ces deux personnages étaient incarnés par des hommes désignés par le conseil, et ceux qui refusaient de jouer ce rôle étaient emportés de force et enfermés dans cette « maison ». Là, on les habituait à vivre selon la coutume et on les nourrissait avec la chair de cabris et d'enfants.

Le jour où Mateo Coñuecar fut accepté comme membre de la *Recta Provincia*, on lui ordonna de se munir d'une pierre cristalline de pouvoir (quartz ?) et des os d'un animal marin, difficiles à trouver, qui avaient une grande valeur. Ces objets magiques étaient appelés *chayanco.* Il lui fallut encore une « petite veste » (*chaquetilla*), faite avec la peau, tannée avec des herbes magiques, d'un homme mort qu'il fallait déterrer du cimetière et écorcher.

Un des aspects les plus étonnants de cette société de sorciers dans laquelle figuraient plusieurs femmes *machis* connaisseuses des herbes et des invocations, était sa hiérarchie interne liée à une distribution spatiale à la fois insulaire et internationale. Le roi principal, nommé « roi des Espagnes », résidait à Payos ; il avait sous ses ordres des rois mineurs qui étaient nommés d'après leur

territoire, comme Buenos Aires ou Achar, États-Unis ou Abtao, Lima ou Quitavi. L'île de Chiloé fonctionnait donc comme un microcosme qui se prolongeait dans des espaces plus vastes. En fait, c'était un roi militaire, un commandant d'une province appelée aussi « Majorité », quadrillée par ces sorciers.

Coñuecar ordonnait la mort de ses victimes et ses serviteurs s'exécutaient. Il semble que les proies des sorciers étaient des commerçants qui vendaient très cher leur marchandise, ou des gens qui possédaient des vivres en abondance et ne les redistribuaient pas. Plusieurs témoignages dénonçaient les agissements des guérisseurs ou « réparateurs », dont les plantes, au lieu de les guérir, les empoisonnaient.

Ce procès peut paraître d'un intérêt limité. Les acteurs sont des personnes très pauvres, isolées, vivant en circuit fermé, abruties par l'alcool ou simplement par la solitude. Cependant, à y regarder de plus près, il reflète la fin d'un monde autrefois puissant. Il est en quelque sorte exemplaire de l'extinction d'une société réduite à des individus luttant pour leur survie.

Reflets anciens dans un miroir brisé

Les différents témoins affirment que cette tradition des sorciers est ancienne et donnent un premier jalon en la personne de Moraleda, le magicien venu de la mer. Or ce nom-là renvoie à don José de Moraleda y Montero, un navigateur espagnol qui a donné son nom au canal qui sépare l'archipel des Chonos du continent. Moraleda fut le pilote de trois expéditions scientifiques au Chili et rédigea une relation de son voyage à Chiloé, entre 1786 et 1790. Il passa plusieurs mois à parcourir la Grande Île, prenant des mesures avec son théodolite, un instrument étrange pour la population qui l'observait et s'interrogeait sur le but réel de ses activités. Pourquoi et pour qui établissait-il des plans de San Carlos de Ancud, de Chacao, d'Unao, de Queilén, de Cailin et de Calbuco ? Cet intérêt pour la topographie de l'île était suspect, inquiétant même. Aucun document ne permet

pour l’heure de prêter à Moraleda des intentions esclavagistes et encore moins des tours de magie. L’esclavage indien avait été aboli officiellement en 1674 même si des pratiques existaient encore à la fin du XVIIe siècle. Moraleda a certainement interrogé des *encomenderos* sur les possibilités de l’endroit et ceux-là lui ont fourni des *peones* pour l’aider dans sa tâche, car ils étaient les seuls à disposer de main-d’œuvre. En tout cas, son nom est resté dans la tradition orale des insulaires. Sans pouvoir reconstituer les faits avec exactitude, on peut faire quelques hypothèses qui pourraient nous faire comprendre un peu mieux les élucubrations de Coñuecar.

Moraleda est effectivement un personnage crucial. Né vers 1810, Coñuecar a certainement entendu dans son enfance des rumeurs concernant l’arrivée du navire, ce qui constituait un événement dans une île assez isolée et avare de distractions. Des rumeurs, rappelons-le, que Darwin avait entendues dans les années 1830. Outre divers sujets scientifiques, la mission de Moraleda était d’élucider de façon définitive la vérité de la légende de la Cité des Césars, qui en cette fin de siècle paraissait plutôt une supercherie. De quoi s’agissait-il ?

La mystérieuse cité, comme l’Eldorado, avait été mentionnée à plusieurs reprises par les conquistadores, sans que jamais personne ne pût la trouver (chap. 6). Après avoir été repérée en périphérie de l’empire inca, où les hommes du conquistador Francisco César seraient parvenus avant de se perdre et de disparaître à jamais, une nouvelle version de ce qui était devenu une légende plaça les « Césars » en Patagonie. Il s’agissait d’Espagnols survivants d’un naufrage dans le Détroit, qui se seraient repliés sur le continent et auraient vécu avec les Indiens, s’ensauvageant et oubliant leurs origines chrétiennes. Plusieurs expéditions furent organisées pour les retrouver. L’une d’elles, menée par le jésuite italien Nicolás Mascardi, partit de Chiloé avec un contingent de Huilliches et de Chonos métis. Selon ce que le père raconta, il fut guidé par une princesse indienne, Huanguelé (ou Étoile), à travers la Cordillère, jusqu’à Nahual Huapi, où habitaient les Huilliches-Manzaneros de la sierra, maîtres des pommiers qui poussaient en abondance et servaient à fabriquer une

boisson fermentée. Depuis cet endroit, sur la rive d'un très grand lac, où il fut accueilli par le cacique « manzanero », Mascardi dépêcha des messagers huilliches dans le but de s'enquérir du sort des « Césars ». Le jésuite reçut comme réponse quelques objets effectivement d'origine espagnole.

Mascardi parcourut la Patagonie avec l'autorisation des caciques tehuelches et, en 1672, il arriva sur la côte atlantique, où un ancien bivouac laissé par des Anglais lui sembla un indice encourageant. Les Indiens parlaient d'une grande cité, mais ce que le missionnaire prenait pour la Cité des Césars n'était que l'écho déformé de Buenos Aires. Ces malentendus se répétèrent avec d'autres explorateurs. Le franciscain Francisco Menéndez, qui avait entrepris un voyage à Nahuel-Huapi en 1783, dont un des buts était justement la confirmation ou non de l'existence des Césars, entendit parler de la « petite Buenos Aires », qui était en fait Carmen de Patagones, un fort qui servait aussi de lieu d'échanges avec les tribus voisines[50].

La vieille légende fut retravaillée par la tradition orale. À Chiloé, justement, peut-être à partir des récits qu'en firent les accompagnateurs du père Mascardi, les Césars furent associés à un vaisseau fantôme, le *Caleuche*, qui depuis des temps immémoriaux sillonnait les canaux des archipels de Guaitecas et de Chonos, dont celui qui prit justement le nom de Moraleda. Ce navire était magnifique, disait-on. Il transportait des sorciers d'une grotte à l'autre, avec des marchandises destinées à quelques commerçants qui les thésaurisaient au détriment de la majorité des gens. On retrouve là les commentaires du procès au sujet des victimes des sorciers. L'équipage se distinguait par sa prestance et sa richesse dont il faisait ostentation dans son port d'attache, en l'occurrence le port des Césars, quelque part sur le continent, en face de Chiloé. Là, les marins du *Caleuche* n'avaient pas besoin de cacher leurs « secrets professionnels ». Selon la tradition orale, dans chaque port, ces Césars avaient leurs agents qui contrôlaient les allers et venues dans les canaux, ainsi que le ravitaillement. Quand des vivres leur étaient remis en nature par les habitants, il fallait que les bêtes soient noires. Si un membre de l'équipage manquait à l'appel, le capitaine

demandait à un de ses agents de le retrouver et le fuyard était tué. Dans un document annexe au dossier des sorciers de Chiloé, un certain Esprech précise que le *Caleuche* navigue sous l'eau et n'émerge que pour récupérer les corps des noyés.

Avec les Césars du *Caleuche*, nous sommes dans une construction imaginaire nourrie par les légendes de naufrages et d'errances des marins du XIXe siècle et reprises par la littérature. N'oublions pas que l'île chilienne de Mocha est le décor de *Moby Dick*, que celle de Juan Fernández est le cadre de l'île de *Robinson Crusoé*, que des navires négriers, commandés par des esclaves insurgés, nourrissent l'imaginaire des peuples côtiers du Pérou. C'est l'époque dorée des vaisseaux fantômes, illustrée par Wagner, Edgar Poe et Conrad. Mais les richesses supposées du *Caleuche* font aussi écho aux cultes cargo du Pacifique occidental, nés des spéculations des insulaires mélanésiens qui croient, vers 1885, au retour de leurs ancêtres dans un bateau chargé de marchandises. Cette croyance, forgée à partir de symboles chrétiens appris auprès des missionnaires, finit par se substituer aux anciens rites de fertilité liés aux ancêtres, des insulaires de Fiji. D'ailleurs, dans le *Caleuche*, les ancêtres sont des Chilotes noyés[51].

Les éléments que l'on peut dégager du procès d'Ancud s'enracinent également dans des croyances anciennes que l'on retrouve à la faveur d'un autre procès qui s'était tenu entre 1693 et 1696 à Concepción, mettant en cause des caciques huilliches de la région de Maquegua[52]. Les faits sont bien plus anciens, toutefois les similitudes sont grandes avec ceux d'Ancud et laissent penser qu'ils eurent des répercussions à Chiloé, liée à Concepción par voie maritime. Résumons-les brièvement.

On évoqua au cours du procès de Concepción de nombreux rituels de sorcellerie, comme celui des fléchettes pour ensorceler les victimes. Ces « outils » font partie de l'arsenal des chamanes, non seulement au Chili mais dans de nombreuses régions amazoniennes, notamment dans le Piémont amazonien. Les prévenus avouent que l'on apprenait à flécher le cœur des animaux sacrifiés dans des grottes ; ces fléchettes étaient l'« étincelle » du maléfice. Souvent

ces rituels précédaient l'affrontement entre deux caciques ; l'un d'eux, Pichunan, pourtant chrétien, affirmait que pour devenir un grand homme il fallait agir en sorcier. Cet homme, rejeté et craint, avait sous ses ordres des « exécutants auxiliaires ». Chacun d'eux possédait une pierre, qui était transmise par un *machi* à un autre *machi*, lequel, à son tour, pouvait l'utiliser contre son donateur[53]. Ces pierres étaient toutes différentes. Les aveux nous apprennent que le corps nu de l'un des caciques inculpés avait été frotté avec trois pierres : il avait alors rapetissé, était devenu un oiseau et put ainsi « frapper » ses ennemis très facilement.

Toujours selon les actes du procès, avant de se rendre dans les « parlements » pour débattre avec les « Blancs » des conditions de la paix, les Huilliches se réunissaient dans une grotte, dont l'emplacement restait secret. Celle de Pircun était fermée par une porte. L'entrée était gardée par deux serpents. Un escalier menait dans un espace circulaire aménagé, où le « maître » de la grotte, ses acolytes et des personnes extérieures se réunissaient pour ajuster leurs plans. Les caciques « amis » des Espagnols étaient leur principale cible. La comptabilité des agressions magiques était inscrite en nouant des cordelettes rouges[54]. Les rituels accomplis à l'intérieur des grottes engageaient les participants dans l'action à venir. On conduisait à l'intérieur de la grotte des guanacos, des moutons ou des chèvres, pour les sacrifier. La couleur des animaux était importante : ceux à poil noir étaient égorgés pour préparer une action guerrière. Le cœur arraché passait de main en main, le sang était bu, puis l'organe était cloué au sol par les archers. Enfin, on mangeait la dépouille[55].

Des rituels des *machis* de la fin du XVIIe siècle, prêts à se soulever contre les Espagnols, on peut glaner des éléments présents à Chiloé à la fin du XIXe siècle, même si là, les enjeux sont devenus plus mesquins : envie, vengeance entre voisins, chantages pour soutirer quelques sous. Les deux serpents de l'entrée de la grotte sont devenus un bouc et un homme très poilu et barbu. La couleur du poil des animaux apparaît dans les récits du *Caleuche*. Alors que les contours rituels se brouillent dans le procès d'Ancud, la pierre

magique et la grotte aménagée restent inaltérées, ainsi que les références aux nombreuses herbes des *machis*. La « chaquetilla » est aussi attestée au XVIIe siècle. Le principal accusé du procès de Concepción décrit un rituel d'initiation fait d'épreuves répugnantes : boire des urines de chien et de bœuf, mais aussi avaler un cœur humain, puis porter sur le visage un masque fait de la peau qui recouvre la face d'un mort[56]. La hiérarchie au sein des sorciers est encore un élément important et nous retrouvons la figure du roi qui règne sur un espace imaginaire. Ce qui apparaît comme des spéculations folles d'insulaires incultes (Chiloé) sont les débris de rites et de narrations mythiques connues des *machis* et des caciques de Maquegua, au crépuscule de leur pouvoir. La logique des associations symboliques entre les différentes pièces des récits semble ne pas avoir bien résisté à la solitude et à la pauvreté. Mais, rassemblés de façon apparemment arbitraire, la grotte, la pierre magique et les pouvoirs des chamanes demeurent dans le souvenir fragile.

En 1880, pendant que les sorciers s'entretuent à Ancud, l'Argentine vient d'achever son unité territoriale et nationale par la « conquête du désert » de la Patagonie. La guerre qui a opposé l'armée argentine et les caciques autonomes s'est soldée par le massacre des populations indiennes, leur déportation ou leur « délocalisation ». C'est la fin programmée des Tehuelches, enracinés dans cette contrée depuis des temps archaïques. C'est aussi la marginalisation des Huilliches-Manzaneros de Nahuel-Huapi, qui deviendra quelques années plus tard une magnifique station de sports d'hiver. C'est encore l'existence désormais terne et invisible des tribus Pampas métissées d'Araucans. La Patagonie est clôturée par des barrières et le fil de fer qui ferme les propriétés réduit la liberté du cheval et de son cavalier. En 1910, année du premier centenaire de la révolution indépendantiste du Rio de la Plata, des journalistes s'emparent d'un fait divers survenu dans un petit village mapuche de la Cordillère. Un cacique local fut accusé d'avoir fait disparaître soixante immigrés syriens grâce aux « arts » d'une femme *machi* appelée Antonia Weke, qui non seulement les avait tués mais avait incité les siens à

manger leurs corps. La sorcellerie reste le dernier soubresaut d'une culture à la dérive.

Conclusion

Cette esquisse historique et anthropologique des peuples originels des Amériques s'achève sur une évidence : ce sont les cultures « complexes » qui forment le cœur de ce travail, celles qui ont émergé à certains endroits et sous certaines conditions dans les grands centres de la Mésoamérique et des Andes, avec des prolongements dans ce qui est aujourd'hui le territoire des États-Unis et du Canada. Il reste pourtant une partie importante du monde indigène que nous avons évoquée à plusieurs reprises, celle que Lathrap appelait, il y a plusieurs décennies, la forêt matricielle. Là, en Amazonie, il y a eu aussi des populations stratifiées. Les preuves incontestables de leur rayonnement sont les tertres, bâtis notamment en Guyane et dans le Piémont andin, les complexes de champs surélevés et l'étendue de leurs circuits d'échanges[1]. Quelle est leur place dans cette histoire ? Malgré des avancées importantes, les difficultés rencontrées par l'archéologie de terrain, que nous avons mentionnées au début de cet ouvrage, contribuent à donner une image encore opaque de cette forêt qui est en soi un continent, traversé par des fleuves navigables qui sont des voies de circulation des hommes, des plantes, des savoirs et des objets. Dans un avenir proche, les datations des pétroglyphes brésiliens seront affinées et acceptées dans leur ancienneté « matricielle » ; probablement, les trajets amazoniens seront dessinés avec plus de précision et les rapports avec les grandes civilisations seront mieux établis.

Peut-on vraiment conclure un texte nécessairement ouvert, suspendu aux aléas de la recherche archéologique, génétique et historique ? Au moment de mettre un point final à ce travail, j'apprends qu'une découverte majeure vient d'être faite dans les terres tropicales du Petén, en ce 5 février 2018. Grâce au LIDAR, 60 000 structures d'habitations ont été « radiographiées », bousculant les connaissances que l'on avait du monde maya. Le caractère instable de notre récit est inévitable. Cependant, il est

possible d’en dégager quelques lignes générales et des thèmes de réflexion.

Mémoire des puissants, silence des paysans

Les sociétés complexes, pratiquant une agriculture intensive et, dans le cas des Andes, l’élevage intensif de camélidés, sont fortement stratifiées, sédentarisées, urbanisées et dotées de formes diverses d’écritures, c’est-à-dire de procédés graphiques (dessins, entrecroisement de fibres végétales, signes pouvant aussi avoir une valeur syllabique). Ces ensembles sont fascinants à maints égards. Rappelons la qualité remarquable d’objets qui sont aussi des offrandes et des marques de pouvoir. Cette perfection a été voulue par les artisans anciens, au prix d’un travail acharné, qui a triomphé des outils à leur disposition, moins « performants » que ceux, en fer, utilisés par les artistes du Vieux Monde. Cette esthétique est souvent au service de la mort et de la survie de la société. Dans bien des cas, la beauté des pièces est cachée au regard profane. Cette occultation volontaire s’enracine dans un passé archaïque, comme l’indiquent les « caches » des hommes préhistoriques mises au jour par l’archéologie. L’esthétique ne relève pas de la décoration : elle est un acte de création par lequel les humains (en tout cas certains parmi eux) s’élèvent à la catégorie d’hommes-dieux. Dans ce domaine beaucoup reste à faire. Dans certains cas, comme les statuettes olmèques en jade, qui est la pierre la plus difficile à travailler, les spécialistes s’interrogent encore sur les techniques utilisées.

Dans le domaine du tissage nous pouvons faire un constat similaire, portant sur la recherche esthétique du travail. Le filage du coton et de la laine au Pérou ancien donne parfois des fils quasiment transparents, que l’on peut admirer au Musée Amano de Lima. Les étoffes merveilleuses de Paracas, de Nazca, de Wari et de Cuzco sont destinées aux momies. Ailleurs, l’élaboration de parures et de couronnes de plumes aux couleurs tournesol sont encore des exemples du raffinement esthétique, qui est aussi le résultat d’un

savoir-faire technique extrêmement difficile à acquérir. Pour arriver à cette perfection, il faut un apprentissage très long. Les Mexicas y voyaient aussi le signe du destin, sans lequel personne ne pouvait parvenir à la *toltecayotl*. Lapidaires, plumassiers, tisserands, potiers sont des activités créatrices.

Dans un autre domaine, celui de l'architecture, la prouesse technique et esthétique est mise au service de la beauté imposante des espaces divinisés ou de pouvoir : ce fut également le cas des cathédrales médiévales. Mais ce travail, là encore, malgré un outillage qui est, à nos yeux, déficient (outils peu variés, absence de chariots, de bêtes de somme dans la plupart des cas), implique la perfection de l'assemblage des pierres, transportées souvent depuis des carrières lointaines par la seule traction humaine. Bien entendu, ces grands travaux urbains, on l'a dit à plusieurs reprises, supposent une main-d'œuvre considérable et les corvées sont justifiées par l'idéologie dominante. Les sociétés complexes reposent sur la violence guerrière et sacrificielle. Ces faits n'ont rien à avoir avec l'idéalisation romantique que les Occidentaux ont projetée sur ces peuples. Les sacrifices humains apparaissent déjà dans les origines « formatives » des grandes civilisations et remontent à une période plus ancienne. La « dette de la vie », à des degrés différents, en est une composante indispensable. Les sacrifices seront combattus et traqués dès le XVIe siècle, mais resteront encore présents et secrets jusqu'au début du XXe siècle, et même au-delà, si l'on tient compte du fait que des batailles rituelles avec la mort d'un combattant avaient encore lieu dans les Andes dans les années 1960.

L'iconographie archéologique permet de voir l'évolution de cette violence. À Monte Albán et à Cerro Sechín, c'est le chaos de corps déchiquetés, châtrés, tordus dans la douleur. Dans les Andes, quand la figure du jaguar s'humanise à partir de Tiwanaku, les mises à mort se font discrètes, réalisées dans des lointains glaciers inatteignables sans un long pèlerinage ; en revanche, le sacrifice humain est exhibé massivement au Mexique, probablement dans le but d'impressionner et de soumettre les populations voisines. Cela semble aussi être le fait des cités situées plus au Nord, comme à Cahokia ou à

Moundville. L’anthropophagie n’est pas réservée à des groupes d’horticulteurs, comme les Caribs, puisque les codex mexicains nous livrent des images très précises de cette pratique, célébrée en grande pompe dans la ville magnifique de Tenochtitlan. Ces sociétés complexes, à l’instar de celles d’Angkor, avant la construction d’Angkor Vat, ont pu grandir et se diversifier, en corrigeant les variations climatiques et écologiques par la gestion de l’eau : construction de bassins, de canaux d’irrigation, de terrains surélevés et de barrages. De tels ouvrages ont requis une force de travail considérable. Pour obtenir ce résultat, la seule contrainte physique n’aurait pas suffi à mobiliser la main-d’œuvre nécessaire. Il a fallu que la royauté « théocratique » des Zapotèques, des Mayas, des Mexicas, des seigneurs de Sipán et de Chimor, des grands prêtres de Cahokia et des Incas, fasse accepter ces corvées par la masse, invoquant la nécessité « métaphysique ». Bien évidemment, cette idéologie, déclinée sous des formes variées, ne reposait pas sur le sort individuel de l’âme, mais sur le salut de la société tout entière ; elle a connu des revers, comme l’attestent les stèles dynastiques martelées des Mayas, ou l’incendie du Temple du Serpent à Plumes de Teotihuacan. La diffusion d’une idéologie unificatrice, celle du Dieu aux Sceptres, du Serpent à Plumes, des rois étrangers, du Soleil et autres emblèmes ophidiens ou abstraits comme les quinconces, obéit à des logiques propres, qui ne sont pas celles des récits mythiques transmis oralement. La distorsion des vieilles règles de réciprocité et de redistribution en faveur des pouvoirs dominants est un élément décisif de la consolidation de cette idéologie de la domination.

À la « raison esthétique » énoncée tout d’abord, il faut ajouter la « raison iconographique », qui a ses propres contraintes : les exemples des *paqarinas* et des piédestaux du Seigneur des Sceptres de Tiwanaku ou les corpus figuratifs et abstraits établis par K. Taube et d’autres chercheurs pour la Mésoamérique et les Woodlands du Mississipi nous aident à pénétrer dans ce vieux monde, à entrevoir, ne fût-ce que furtivement, leur complexité métaphysique. Contrairement à la vision rigide et intemporelle donnée par le découpage en aires culturelles des sociétés américaines, un procédé

sans doute nécessaire dans un premier temps pour mettre un peu d'ordre dans le foisonnement des ethnonymes et des coutumes, les mondes préhispaniques n'ont jamais été vraiment isolés. Des milliers de routes les ont reliés à travers de grandes distances : l'exemple de l'Amazonie est, sur ce point, remarquable. Ces trajets, empruntés par des guerriers, des émissaires, des marchands, des artisans et des pèlerins, ne semblent pas avoir été autorisés à des individus, à l'exception, peut-être, des chamanes, en quête de plantes et de savoirs. C'est au moment de la Conquête, avec la destruction de l'Ancien Monde, que la dispersion des hommes commence. Au Pérou, par exemple, le nombre d'Indiens appelés *forasteros*, c'est-à-dire « venus d'ailleurs », augmente considérablement et pose des problèmes fiscaux et politiques. Car il n'y a pas de groupe sans cacique, et les *forasteros* ne peuvent pas rester en dehors de ces liens de dépendance, dont un des piliers est le tribut. Au Mexique également, la mobilité est le résultat du bouleversement de la conquête[2].

Que les paysans, qu'ils soient *macehuales*, *mitayos*, *yanaconas* ou *peones*, sans oublier les esclaves, en tout cas la catégorie sociale la plus nombreuse, occupent si peu de place dans les témoignages archéologiques, alors que ces civilisations ont été bâties et nourries par eux, ne doit pas nous surprendre. L'Amérique ne fait pas exception et il faut remonter à la période coloniale pour que quelques voix minoritaires arrivent à percer le mur d'indifférence qui les rend inaudibles. On doit cette « ouverture » aux religieux et notamment aux jésuites, comme le montrent, entre autres, les documents analysés par Pierre Duviols et Serge Gruzinski. Car la traque de l'idolâtrie passe par la confession, dont une des pièces maîtresse est constituée par les rêves et les visions.

En dehors du domaine religieux, les voix individuelles de l'époque coloniale résonnent majoritairement dans le champ des instances judiciaires : réclamations, procès, inculpations et, dans un registre plus banal, les testaments. Au-delà de l'intérêt que suscitent ces sources pour l'étude de la parenté, des réseaux et des biens matériels, ces pièces reflètent une transformation majeure dans la

coutume. Désormais les biens, même maigres, comme on peut le constater à la lecture de ces documents, font l'objet d'une transmission individuelle et ne sont pas détruits, comme par le passé.

Types ou archétypes ?

Une des questions que je n'ai jamais cessé de me poser au cours de ce travail est celle de la longue durée des croyances et des récits, qui semblent peu ébranlés par les conjonctures historiques. Comment expliquer ce phénomène ? Dès le début de ce livre, j'ai invoqué ma dette à l'égard de Lévi-Strauss, qui a montré l'unité de la pensée amérindienne, dégagée de l'analyse structurale des mythes. Dans les deux premiers volumes des *Mythologiques*, le lecteur est frappé par l'importance que donne l'auteur à l'observation concrète du monde indigène et de son environnement : changements saisonniers, comportement des animaux, cycles des plantes, éclipses, constellations…, structurent la construction métaphorique des mythes. Cette pensée amérindienne, qualifiée de « sauvage » parce qu'elle n'est pas contrainte par les règles strictes de la rationalité aristotélicienne, utilise des données sensibles comme le chaud, le froid, la lumière, l'obscurité, les nuances chromatiques, olfactives et culinaires, les habitus, et autres contrastes. Elle élabore ainsi une réflexion sur le monde, qui obéit nécessairement à des règles structurales inhérentes à la constitution du cerveau humain, établies sur des principes logiques qui relèvent d'une « rationalité » fondée sur les correspondances métaphoriques et métonymiques des réalités sensibles.

Cependant, au terme de cette longue lecture des *Mythologiques* en quatre volumes, le lecteur, et moi avec lui, sommes découragés par les propos du démiurge qui les a rédigés, lequel, parvenu au terme des tribulations du dénicheur d'oiseaux à travers tout le continent américain, avoue que : « les mythes ne disent rien qui nous instruise sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée[3] ». Cette « grande voix anonyme qui profère un discours venu du fond des âges, issu du tréfonds de l'esprit », est-

elle vraiment réduite à sa propre musique[4] ? En écartant les sociétés complexes de son corpus, pour éviter l'écueil de la manipulation idéologique, Lévi-Strauss a tourné le dos à l'iconographie des temps anciens, seul témoignage matériel qui a survécu aux récits, et dont nous n'avons fait qu'entrevoir la logique puissante. Les figures taillées, peintes ou modelées disent bien quelque chose, même si l'énoncé oral a disparu. Aujourd'hui, ces images sont bien plus abondantes que dans les années 1960, et bien plus accessibles grâce à Internet.

En achevant cette présentation qui reste encore sommaire par rapport à la quantité de données graphiques dont on dispose, et avec l'aide des informations ethnographiques qui constituent, elles aussi, une immense banque de données, il est apparu que trois « archétypes » s'imposaient : la double figure du prédateur et de sa proie ; la Montagne matricielle et nourricière ; enfin le thème de la régénération, présent dans l'iconographie depuis des temps très anciens et qui connut un renouveau remarquable avec le catholicisme, seule religion monothéiste où la figure de Dieu se diversifie en de multiples images.

L'utilisation de ce concept d'archétype, que je partage avec d'autres chercheurs, interpellés par la longue durée de certaines formes, a pour but de mettre l'accent sur les contenus des images, la distribution des motifs et leur visée collective et normative : le Dieu aux Sceptres « signifie », et le Serpent, pourvu de plumes ou d'écailles, le quinconce ou la tête trophée « signifient » également, pour ceux qui les vénèrent, les craignent ou les construisent. Ces images, qui ont été diffusées par la voie orale, ont une permanence remarquable. D'où le choix du terme d'« archétype », forgé par Platon et par les penseurs romains, et pris dans le sens de modèle ancien. Or cette notion a été développée au XXe siècle par Jung, qui a proposé une théorie de l'inconscient plus universelle, de son point de vue, que celle de Freud, son rival[5]. En reprenant ce terme, qui s'applique aux permanences d'un modèle, notre intention n'est pas de proposer une interprétation psychanalytique de la culture indigène – j'en serais personnellement incapable –, mais de solliciter des

sources diverses, dont celles des studieux de l'inconscient, pour mieux comprendre cette pesanteur que les contingences de l'histoire n'ont pas réussi à extirper. Jung distingue clairement l'historicité de l'esprit humain, modelé par le langage, l'éducation et les épreuves personnelles, de l'esprit archaïque, inconscient, proche du monde animal, dont il a hérité à sa naissance, pourvu d'images primordiales, inconscientes et collectives, les fameux archétypes. Ces images apparaissent dans la mythologie et, dans le cas qui nous concerne, l'iconographie. Certes, il est difficile de démontrer que les idées oubliées n'ont pas cessé d'exister et sont présentes dans un état subliminal, « juste au-dessous du seuil de remémoration, d'où elles peuvent resurgir dans notre conscience à n'importe quel moment ». Gardons ouvert le problème de la longue durée et rappelons, en n'utilisant que des matériaux ethnographiques présents et passés, que des représentations liées au corps humain et aux infortunes, comme le mauvais œil de la personne envieuse, existent depuis les premiers témoignages des Égyptiens jusqu'aux paysanneries et classes subalternes du XXIe siècle, en Afrique, Amérique et Europe, pratiquement sous la même forme. Il faudrait peut-être, après la fragmentation des cultures opérée par le relativisme culturel, essayer de rattacher les fils qui unissent les cultures humaines.

Le monde du vivant. Le prédateur et sa proie

Dans les croyances répertoriées et dans l'iconographie, le monde animal occupe une place de choix. Reptiles, oiseaux, jaguar, singes, caïmans, bisons, lamas, cerfs et autres créatures qui ont été chassées, respectées et représentées par les hommes américains, peuplaient les forêts et les plaines d'un continent vide d'humains avant que, autour de 30 000 avant notre ère, et peut-être à une date plus reculée, les différentes migrations ne « découvrent » ce vaste continent. Ces êtres vivants occupaient tous les milieux : l'eau, les trous de la terre et sa surface, les interstices des pierres et le monde aérien. Cette ubiquïté leur donnait une incontestable supériorité sur l'homme. Ces animaux ont été les proies des chasseurs, mais ceux-ci

ont dû au préalable négocier avec les Maîtres des Vivants (ceux des saumons, des bisons, des guanacos, des cervidés, des renards ou autres espèces), qui ont imposé leurs conditions. Des rites sophistiqués et contraignants ont encadré la chasse et les offrandes animales, limitant le nombre de proies aux besoins humains (alimentaires et culturels).

Ce monde archaïque des chasseurs n'a pas disparu avec les premiers bâtisseurs de cités, devenus des agriculteurs intensifs. Non seulement les chasseurs ont continué à vivre dans les marges de ces civilisations jusqu'au XXe siècle, mais ils ont été idéalisés par eux. Le cas des Aztèques-Mexicas est éclairant puisque le père de Quetzalcoatl, un héros majeur de la mythologie mésoaméricaine, est bien le « roi des chasseurs », Mixcoatl ou Camaxtli, originaire de la Sierra Madre occidentale, comme les Tepehuanes, les Tarahumaras, les Yaquis et les Coras.

Les hommes américains n'ont pas manqué d'observer les comportements des vivants, qui savaient voler, voir dans l'obscurité, se déplacer à grande vitesse même s'ils étaient dépourvus de jambes, ou se glisser dans des tanières menant peut-être aux confins de l'inframonde. Toutes ces qualités ont nourri leurs réflexions sur le monde environnant et la métaphore animale a servi d'outil conceptuel pour penser des thèmes plus abstraits comme l'origine du feu, la vie et la mort (ou plutôt, comme cela ressort des mythes, les origines de la vie brève), le visible et l'invisible, l'alternance du jour et de la nuit, le masculin et le féminin. Les animaux sont des passeurs entre les différents niveaux du monde, le ciel, la terre et l'inframonde, ou entre les étapes obligées de la course solaire. Ces liens affectifs, sensibles, pratiques et intellectuels que les humains entretiennent avec les autres vivants constituent le fondement des religions amérindiennes.

La triade que forment le jaguar, le serpent (ou le caïman) et l'oiseau (aigle ou autre) est une sorte de matrice symbolique dans laquelle viennent se glisser des entités que nous appelons « dieux ». Cette triade, qui réunit des milieux différents, n'est pas rigide, et d'autres êtres, comme les lamas, les araignées, les papillons, les

baleines ou les cormorans, peuvent occuper cette place particulière et symbolique (selon nos conceptions), dans les mythes et dans l'iconographie. Le félin reste pourtant le prédateur par excellence, comme les Mexicas l'ont bien expliqué à Sahagún, au XVIe siècle :

> Le tigre se déplace aisément dans les sierras, entre les rochers et dans les endroits les plus difficiles, et aussi dans l'eau, et on dit qu'il est le prince et le seigneur des autres animaux […] rien ne le fatigue, il est dégoûté de boire de l'eau sale, et a beaucoup de considération pour sa personne […] il aime mener une bonne vie, facile, prend soin de lui, aime se baigner, et la nuit il voit les animaux qu'il va chasser […] voit les choses les plus petites ; quand il voit le chasseur avec son arc et ses flèches, il ne s'enfuit pas mais il s'assoit face à lui, sans se cacher […]. La première flèche que lui envoie le chasseur, le tigre la prend par la main [*sic*] et la brise en morceaux avec les dents ; puis il se met à le gronder, à grogner, et il fait pareil avec la deuxième flèche[6].

En fait, nous dit le texte, le chasseur avait pour principe de ne lancer au jaguar que quatre flèches. S'il ne réussissait pas à le tuer, il abandonnait ; le fauve se mettait lentement en mouvement, le laissait partir et, d'un saut, il l'abattait pour le dévorer. Cette longue et étonnante description, que nous avons résumée ici, reflète un sentiment de connivence entre le prédateur et la proie, que l'on retrouve théorisé dans le courant « perspectiviste » de l'anthropologie brésilienne contemporaine de Eduardo Viveiros de Castro. L'homme, comme le jaguar, est un prédateur. Vis-à-vis de sa proie leurs comportements respectifs sont comparables.

En effet, les limites qui séparent les humains des animaux sont ténues. La séquence des transformations du prêtre en jaguar a été bien illustrée à Chavín par la séquence des têtes-tenons incrustées sur les parois du grand temple. Le dieu aux Sceptres, le Serpent à Plumes et autres représentations iconiques illustrent l'importance des attributs animaux dans l'image de la divinité. Le concept de *nahualli* fait allusion à des capacités exceptionnelles de « transformation » d'un humain, doté d'une énergie particulière, en un autre être vivant comme en des éléments naturels tels la foudre. D'autre part, nous

avons mentionné la proximité entre le sacrifié et le sacrificateur, chez les Mayas et à Teotihuacan, et sans doute ailleurs.

Sur ce rapport d'homologie entre les hommes et les animaux, les Achuars (des Jivaros de la forêt amazonienne de l'Équateur) ont fourni une explication cohérente à l'anthropologue Philippe Descola : « Les singes laineux, les toucans […] tous ceux que nous tuons pour manger, ce *sont des personnes comme nous*. Le jaguar aussi c'est une personne, mais c'est un tueur solitaire ; il ne respecte plus rien […] nous devons respecter ceux que nous tuons dans la forêt car ils sont pour nous *comme des parents par alliance*[7]. »

Ces propos sont importants. Tout d'abord, les humains sont des « personnes » comme les animaux ; les uns et les autres vivent en « parentèle » et se trouvent réciproquement identifiés à des parents par alliance, des groupes affins avec lesquels des unions sexuelles sont possibles, mais des vendettas aussi. Leur habitat principal est la forêt tropicale. Celle-ci n'est pas d'ailleurs le seul espace de chasse : il y a aussi les grandes plaines du Nord et du Sud et la toundra subarctique.

La forêt tropicale n'est pas une *wilderness* ni un désert vert comme le pensent les Européens, mais dans bien des cas, comme pour les Achuars, un immense jardin peuplé d'espèces vivantes dotées comme les humains d'une âme. Cependant, cet univers établit des distinctions importantes. Tout d'abord, contrairement au jaguar et autres carnassiers et rapaces, les humains sont soumis à l'autorisation du Maître du gibier. Du point de vue des humains – les Achuars en l'occurrence –, ceux qui parlent une même langue occupent la place la plus importante et sont les plus proches du groupe. D'autre part, ces humains ont plus d'affinité avec les vivants (les animaux pour nous) qui sont censés suivre des « règles matrimoniales » similaires et vivre en société : les camélidés, par exemple, qui remplacent comme on l'a vu l'enfant sacrifié ou se confondent avec lui, ou bien les cochons sauvages, qui ne vivent pas dans la promiscuité des singes, mais en hardes organisées. En revanche, le jaguar ou l'anaconda sont des prédateurs solitaires et, de ce fait, ils sont les vivants les plus éloignés des humains, mais

dotés néanmoins d’une âme, et pouvant obéir aux injonctions des chamanes[8].

Car les animaux ont une « âme » comme les humains, et ceux-ci leur prêtent des intentions similaires aux leurs. La plupart des entités vivantes sont reliées les unes aux autres ; elles ont un même type de sociabilité. Dans cet ensemble, on distingue des variantes : les plantes et les animaux qui partagent avec les humains un même territoire ont des relations privilégiées qui ne sont pas les mêmes que celles qui s’établissent avec le monde végétal qui entoure des tribus périphériques. Telle est probablement la raison qui pousse les chamanes et autres guérisseurs à s’approvisionner en plantes dans des endroits lointains et d’accès difficile.

On peut se demander si ces conceptions sur les frontières ténues entre la culture et la nature, qui sont (ou qui étaient jusqu’à une époque récente) en vigueur dans le monde forestier, n’ont pas été bouleversées par l’urbanisation intensive du monde ancien, notamment en Mésoamérique, avant la Conquête. En effet, ce que nous appelons « nature » était largement recouvert par la pierre, les chaussées, les tertres et les pyramides. Le Yucatán, par exemple, sous le simple regard d’un touriste avisé, se révèle un espace artificiel qui fait penser, en l’inversant, au célèbre slogan de mai 68, « sous les pavés, la plage ». La cité, dans un sens général, resurgit sous la broussaille et dévore ce qui fut, dans des temps archaïques, le règne des animaux. D’ailleurs, cette imposition de l’ordre construit au détriment de celui du partage avec les non-humains semble avoir été une des causes principales de l’effondrement des villes. Ce processus a-t-il été accompagné d’une cristallisation des non-humains en attributs divins ? Autrement dit, le serpent de Quetzalcoatl, le jaguar du dieu aux Bâtons de Chavín, pour ne citer que deux héros qui nous sont familiers, seraient-ils devenus progressivement, figés dans leur corps de pierre, des métaphores de la prédation dominée à présent par l’homme ? Il est difficile de répondre dans la mesure où ces figures, que les chamanes peuvent entrevoir par la médiation des psychotropes, restent toujours présentes, actives et agissantes.

La communication entre les animaux et les hommes comprend plusieurs degrés. La parole, telle que l'entend l'humain, est ce qui le distingue des non-humains. Le rythme joue un rôle fondamental. C'est pourquoi les instruments de musique sont si anciens : les percussions, le souffle des flûtes et les vibrations. Les plantes qui germent, grandissent, s'épanouissent et meurent sont également pourvues d'une force intérieure, une âme. Ces correspondances entre maïs et êtres humains apparaissent dans le Formatif, chez les Olmèques, mais aussi ailleurs, en Équateur, puis au Pérou, où la pomme de terre est un phallus.

Les objets sont aussi « personnifiés », ils possèdent une âme et parlent. Le mythe de la révolte des objets contre leur maître en est un bon exemple. Souvent il est nécessaire de les libérer du mutisme par un acte rituel. Dans les rites de divination on fait parler l'ancêtre, matérialisé en une pierre, une hache. Il suffit d'habiller une statue pour l'animer et, dans ce sens, ces idoles reprennent vie comme les Bouddhas désaffectés de Angkor, quand ils sont drapés d'un tissu couleur safran.

Le terme de chamane a été utilisé tout au cours de ces lignes. Il recouvre des réalités diverses et peut se confondre avec le prêtre. Le chamanisme, comme croyance des chasseurs sibériens, est le fond commun à tous les peuples originels de l'Amérique. Cela n'exclut pas les variantes dans le mode du recrutement et dans les techniques utilisées, qui portent la marque personnelle du chamane. Ce qui demeure est l'expérience hallucinatoire. Suivons l'exemple des Yaguas du Piémont amazonien[9]. Là, comme ailleurs car il s'agit d'un trait répandu, les pratiques chamaniques sont neutres, d'un point de vue moral, même si potentiellement les actes peuvent devenir bénéfiques ou maléfiques. Le chamane est « celui qui sait » et on retrouve cette conception dans les Andes, où les termes de *yachaq* en quechua, ou d'*entendido* en espagnol, sont utilisés pour le désigner. *Nagual* est également ambivalent : Ruiz de Alarcón donne des exemples variés et se voit obligé d'ajouter « mauvais » s'il s'agit d'un « sorcier ». On constate cette ambivalence chez les *machi* des Mapuches du Chili. Divination, prophétie, guérison relèvent de la

fonction chamanique. L'ambivalence vient du fait que toute infortune qui frappe un homme a une cause. Pour arriver à rétablir l'équilibre, le chamane doit mener une lutte dangereuse (parfois au risque de sa vie) contre les agents du mal.

Les accessoires du chamane yagua sont de même type dans toute l'aire amazonienne. On remarque l'utilisation courante du tabac, fumé sous la forme d'un cigare ou d'une pipe – un objet courant dans les fouilles archéologiques, notamment dans le Mississipi. Les pots de drogue pour la cuisson, les *poporos*, des objets de Valdivia, témoignent de l'ancienneté de la consommation de la coca. Champignons hallucinogènes de diverses sortes, cactus comme le *peyotl* ou le *san pedro*, yagé et ayahuasca amazoniens et bien d'autres substances jalonnent l'espace américain et connectent ces hommes avec les divinités. Or qui dit ingestion de substances psychotropiques dit profusion de visions et d'images mentales. Celles-ci présentent certaines similitudes formelles et ces phosphènes, selon les termes de Reichel-Dolmatoff, expliqueraient une certaine unité dans les représentations du monde non visible – une autre manière de revenir à la question des modèles ou archétypes. Dans les sociétés complexes, le passage du chamanisme à la prêtrise n'a pas détruit la première fonction, qui s'est maintenue dans les marges pour renaître à l'époque coloniale dans les *brujos* ou les *naguales*, quand les temples et les cultes collectifs se sont écroulés. Nous savons, du moins en ce qui concerne les Mexicas, que les élites sacerdotales et seigneuriales s'arrogèrent le privilège des visions, notamment celles provoquées par les champignons, trop puissantes pour être mises à la portée des *macehuales.*

Régénération

Pour nous, héritiers d'une tradition chrétienne, l'âme est immatérielle. Au Mexique, le cœur, la tête et le foie sont des centres animiques. Le cœur (*yollotl*) est à la fois un organe et une substance

immatérielle. La *teyolía* est une entité qui se libère du corps au moment de la mort et rejoint l'inframonde de la montagne, comme les *chu'lel* du Chiapas. Il est curieux de noter que le cœur, comme en Occident, peut servir à définir des tempéraments (vaillant, effacé, courroucé, amer) quand il est accompagné d'un qualificatif. La même remarque peut être faite avec la notion quechua de *sonqo*, qui n'est pas exclusive de l'humain puisqu'elle se trouve également dans les végétaux, les animaux et les objets inanimés, notamment les pierres[10]. Bien entendu, la Montagne en est pourvue : nous en avons donné de nombreux exemples, et c'est son « cœur » qui permet la croissance des villages, en leur apportant la fertilité, sous certaines conditions.

La tête en revanche est le siège d'une force qui, dans le monde mésoaméricain, est transmise par le Soleil : le *tonalli*. Cette force se manifeste dans la croissance de l'individu (mais aussi du maïs). Les têtes coupées, si fréquentes dans l'archéologie, les scalps, les scènes de décapitation, sont des moyens de capter cette force. Dans les Andes, mais aussi dans le nord du Mexique et chez les peuples du *South East* des États-Unis, la régénération est liée à la tête – là où réside le *tonalli*, la volonté, pour les anciens Mexicains. Les têtes trophées et les scalps sont des traces de ces croyances, et même les tableaux coloniaux qui représentent la décapitation de l'Inca Atahualpa, alors qu'il est mort garrotté. Car la tête est comme un fruit, si elle est enterrée elle donnera naissance à un être.

La littérature sur les mouvements messianiques et millénaristes est très importante. Depuis les travaux fondateurs de Norman Cohn et de Vittorio Lanternari (pour ne citer que deux noms très connus), ces manifestations, très violentes dans la plupart des cas, ont été considérées comme la réponse des peuples à l'oppression coloniale. Pour Eric Hobsbawm, ces croyances étaient des formes primitives de résistance et la préfiguration de la mobilisation politique prolétaire. Wilhem Mühlmann (1961), tout en citant des mouvements surgis dans le contexte de l'islam ou de l'hindouisme, voit dans le christianisme le terreau subversif de ces mouvements. Plus récemment, Alicia Barabas dressa une liste exhaustive des millénarismes

mésoaméricains jusqu'au XXe siècle, insistant sur l'importance des rêves, des visions et des prophéties du meneur (« messie »). Parmi les exemples américains les plus cités, on trouve le Pérou et le thème du retour de l'Inca, la Terre sans Mal des Guaranis, et la Ghost Dance des Indiens des plaines nord-américaines[11].

Dans ce livre, nous avons également abordé cette thématique sous l'angle des métissages nés de l'évangélisation et de l'influence exercée par des croyances millénaristes anarchistes et communistes, surgies au XIXe siècle. Que peut-on en conclure ? Bien évidemment, nous sommes en présence de mouvements contestataires menés par des indigènes dans un contexte d'oppression. Notons que beaucoup de meneurs sont des métis, ou des *ladinos*, comme le montrent les cas de Banderas, de Tetabiate, des meneurs des *Pueblos*, des prêtres du Chiapas ou des *batab* yucatèques de la première heure, avant la radicalisation de la guerre des *castas*. Selon notre interprétation, le christianisme a joué un rôle majeur dans la configuration des croyances millénaristes. Il faut d'ailleurs distinguer la religion officielle, représentée par le clergé et qui a été vue, à juste titre, comme un pouvoir répressif (dîmes, redevances, pression morale, châtiments, orthodoxie), du merveilleux chrétien. Par la sollicitation des émotions, stimulées par les images et la musique, par la figure du sacrifié et par la somptuosité des fêtes, le catholicisme imprégna le monde paysan, qui le transforma à son tour en l'intégrant dans ses croyances cycliques et ses propres prophéties. Les Évangiles, enseignés aux Indiens par des missionnaires ainsi que par des sacristains *ladinos* en pays maya, contiennent de nombreux exemples de prophéties et d'attentes. Ces textes avaient fait leurs preuves dans la conversion des sociétés antiques en Asie mineure et en Europe. D'une façon générale, les croyances millénaristes se construisent autour de l'avènement d'une nouvelle ère qui instaure un ordre inversé : les riches deviennent pauvres, les Indiens sont les plus puissants, l'abondance triomphe sur la pauvreté.

Chez les très traditionnels Huicholes, adonnés aux visions mystiques du *peyotl*, il y avait des groupes qui se disaient « chrétiens » et célébraient justement la Semaine Sainte, le Jour des

Morts et Notre-Dame de Guadalupe. Lors du Corpus Christi, les Huicholes offrent des fruits et autres nourritures aux saints, et leurs images taillées sont aspergées de sang de cervidé, à la manière des rites anciens. La fête de San Francisco correspond aux festivités de la récolte du maïs[12]. D'après une de leurs versions de l'Ancien Testament, Jésus-Christ est fils de la Vierge de Guadalupe et de Tayaupá, le Soleil-père, qui eut pitié d'elle quand saint Joseph l'ayant abandonnée, elle tomba aux mains d'Espagnols ivres, dont on imagine les outrages[13].

Même la Montagne inébranlable trouve un écho chrétien. Matthieu est celui qui évoque le mieux la transfiguration de Jésus sur la « haute montagne à l'écart », où « son visage brilla comme le soleil, ses vêtements devinrent blancs comme la lumière » (17,1-9). Le maître de la Montagne n'est-il pas, comme le Christ, un être resplendissant ? Marc est encore plus proche des oreilles païennes. Toujours au cours de la scène cruciale de la transfiguration (relayée dans la peinture coloniale exposée dans les églises), « il monte dans la montagne et il appelle à lui ceux qu'il voulait […] Simon, à qui il imposa le nom de Képhas (pierre, rocher) et Jacques et Jean auxquels il imposa le nom de Boanergès, fils du tonnerre » (3,13).

Derrière le dogme, on retrouve la puissance agissante de la divinité, sa volonté, l'injonction.

L'Arbre de Vie est présent explicitement dans l'Apocalypse de Jean (22,14), avec une connotation nouvelle pour les *macehuales* et « gens du commun » : « Heureux ceux qui lavent leurs robes pour qu'ils aient pouvoir sur l'arbre de vie et entrent dans la ville par les portes. »

La divinité sacrifiée du Christ, qui se confond aussi avec le Soleil et représentée comme tel dans les catéchismes *testerianos* coloniaux et dans les nombreuses images produites dès le XVIe siècle, forme un ensemble cohérent avec Quetzalcoatl, Tunupa et Viracocha. Il y a le thème de la persécution qui unit ces divinités et qui est aussi décliné sur un mode « profane », puisque les Aztèques, au cours d'indéniables souffrances, sont devenus des Mexicas, d'abord

repoussés sur une île marécageuse par les tribus déjà installées sur les rives du lac Texcoco, avant de devenir les maîtres de la vallée de Mexico et des confins de l'Anahuac. Que Quetzalcoatl ou Viracocha aient été « christianisés » au XVIe siècle est indéniable, mais l'essentiel de leur légende ancienne est bien leur abandon par les populations qu'ils avaient « animées » de leur force, et leur mise à mort ou bien leur départ provisoire.

Parmi les thèmes millénaristes chrétiens, le principal est celui de la résurrection de Jésus, un dogme connu de tous et célébré tous les ans à Pâques et en grande pompe. En conclusion du chapitre 10, nous avons donné un extrait de l'histoire de MaNawal JesuKrista, recueillie au Guatemala, en pays Quiché, par Vincent Stanzione. Pour cet auteur, la Semaine Sainte de Santiago de Atitlan, en pays Quiché, met en scène ce qu'il appelle l'« archétype » de la régénération. Par son intensité, le récit, résumé à l'occasion, se passait de tout commentaire. Maintenant, nous y revenons pour clore provisoirement ce livre qui n'a pas de fin. Les Mayas, qui ont perfectionné la connaissance du temps en intégrant les mathématiques à la poésie et aux mythes, ne pouvaient pas être absents de cette « fermeture ». D'autant plus que cette légende, où Jésus n'est pas seul puisqu'il se dédouble en Mam ou bien est accompagné par Lui condense des aspects qui ont été traités au cours de cet ouvrage. Les personnes qui ont parlé à Stanzione, devenu membre de la confrérie de la Santa Cruz d'Atitlan, au Guatemala, sont des hommes de la fin du XXe siècle. Eux ou leurs parents ont été les témoins du génocide perpétré par Efraín Ríos Montt dans l'aire quiché d'Ixil, entre 1982 et 1983. Même si la justice n'a pas réussi à faire toute la lumière sur ces crimes, les tensions se sont un peu apaisées et le tourisme a repris.

Selon les traditionalistes d'Atitlan, dans des temps très anciens, Mam et Jésus se parlaient. Jésus était un étranger, un nouveau venu, comme sa mère la Vierge. Mam était un dieu majeur à l'époque des Anciens, une énergie en perpétuelle transformation, apportant aux hommes fortune et infortune. Il était le dieu des marchands et protégeait leurs femmes et leurs filles quand ils s'absentaient pour traiter leurs affaires commerciales. Ces marchands étaient de grands

marcheurs et ils ont emmené avec eux les histoires de leurs ancêtres, les Nawals[14]. Cela explique peut-être la similitude de Mam avec Tezcatlipoca, le grand « décepteur » mexicain. Au Pérou, le Viracocha des mythes de Huarochiri partage avec ces dieux mésoaméricains l'amoralité et le pouvoir de transformation, bref son essence faite d'énergie pure.

Les franciscains ont introduit le christianisme, mais les Mayas l'ont naturalisé. Car il y avait un point commun entre Jésus et Mam : le sacrifice. Le sang des dieux mayas – des dieux mésoaméricains – arrosa la terre afin que l'humanité pût naître, comme le maïs. Mais nous savons qu'aucun don n'est gratuit et que les hommes durent rendre cette dette en effectuant des sacrifices humains. Cette conception est fondamentale. Certaines versions, valorisées par les moines catholiques du XVIe siècle, affirment que Topiltzin Quetzalcoatl voulut supprimer les sacrifices. Cette intention lui fut fatale en tout cas, puisqu'elle déclencha la colère de Tezcatlipoca, la fuite du dieu-roi, sa persécution et sa mort.

C'est pourquoi Jésus et son sacrifice, cette fois-ci admis par la société dominante et non plus traqué par les religieux, occupe une place de choix. Dans la région d'Atitlan, un lac que surplombe le volcan Chuchule-San Pedro, c'est-à-dire un lieu investi de sacralité, Jésus est un Nawal, un Ancien, un homme de savoir doté du pouvoir de transformation. C'est aussi un captif, humilié, conspué, dénudé et sacrifié, comme ceux qui sont gravés sur les stèles de Tikal, dont le sang était versé dans la bouche des dieux.

Le Mam qui rend visite à MaNawalJesu'Krista dans sa prison prend aujourd'hui la forme de Maximon, inséparable de son cigare. Cet accessoire évoque celui du Mam de l'ancienne ville de Palenque, dont le tabac répandait une odeur forte, comme celle de la mouffette, et consolait les anciens marchands durant les nuits si froides qu'ils devaient supporter. Maximon est aussi perçu aujourd'hui comme Judas, l'ami de Jésus qui le trahit. Sous sa forme moderne, la figure de Maximon jalonne l'itinéraire actuel emprunté par les marchands de fruits et de cacao : Patzun, Izapa, Antigua, ou le long de la branche qui aboutit à la côte du Pacifique.

Maximon est pendu le Mercredi saint. Des fruits sont accrochés à sa potence, qui est le succédané d'un arbre, la *ceiba*, le fromager sacré des Mayas[15]. C'est de cet arbre primordial et parlant qu'a été fait Mam, mais aussi la Croix de Jésus. Pour les Mayas, la croix comme l'Arbre unissent le ciel et l'inframonde. La croix, d'ailleurs, indique les quatre orients et son centre, une conception millénaire en Mésoamérique[16]. La résurrection de NawalJesu'Krista est aussi celle de Mam et du renouveau. Elle est annoncée par l'Étoile du Matin, qui est Santiago, c'est-à-dire le frère de Jésus comme le disent les Évangiles ; il possède un cœur d'acier[17].

Les superpositions, simplifiées ici, sont plus complexes. En lisant le beau texte de Stanzione je sortis de leur album des photos prises par moi à Atitlan durant la Semaine Sainte de 2002, où j'eus l'occasion d'assister à la mort de Maximon. En les observant, je fus frappée par l'ambigüité et l'intérêt de leur message. Car l'iconographie, nous l'avons répété souvent, possède sa propre logique et ne ment pas. Les voici.

Maximon est bien l'incarnation moderne et syncrétique de Mam, la divinité maya. Il est aujourd'hui souvent représenté comme un Noir ; il est habillé de foulards multicolores, d'un chapeau de métis et il fume le cigare. La photo n° 1 le montre à l'intérieur de la maison où se déroule une sorte de veillée funéraire anticipée, qui précède sa pendaison sur la place publique. L'assistance est silencieuse ; seuls des chuchotements se font entendre : « pobrecito, pobrecito », « le pauvre, le pauvre ». On allume bougies et cierges, des femmes pleurent, et l'odeur de copal est enivrante. La photo n° 2 le montre, dressé contre un mur à l'intérieur de la grande église d'Atitlan. Maximon a revêtu un pardessus imperméable, ses traits ne sont plus masqués comme dans la maison de la veillée ; il est vieux, son teint est foncé, il tient de sa main gauche un objet qui resssemble à un mortier, d'où émerge une tête humaine.



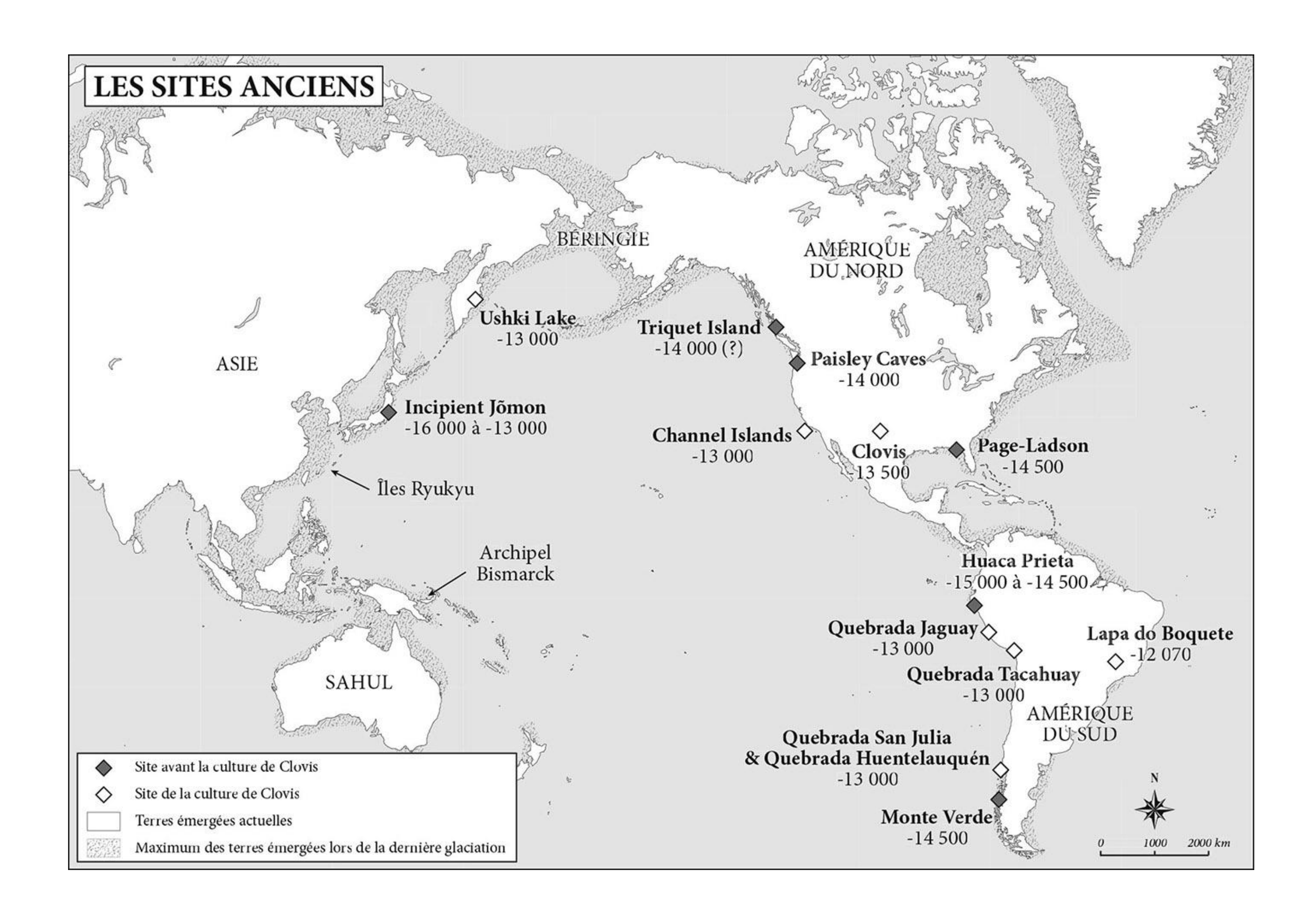


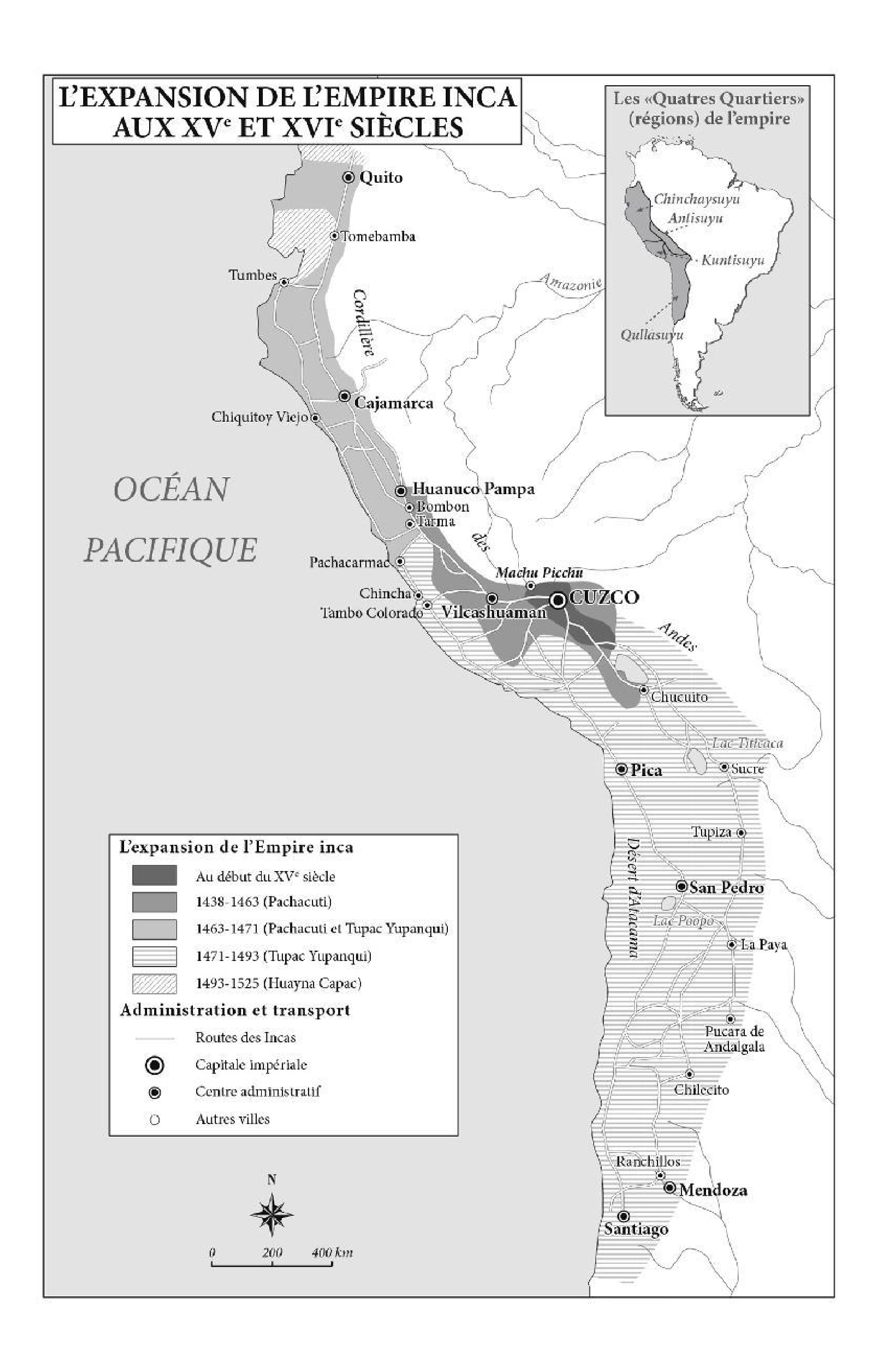
Maximon à Atitlan, Guatemala.

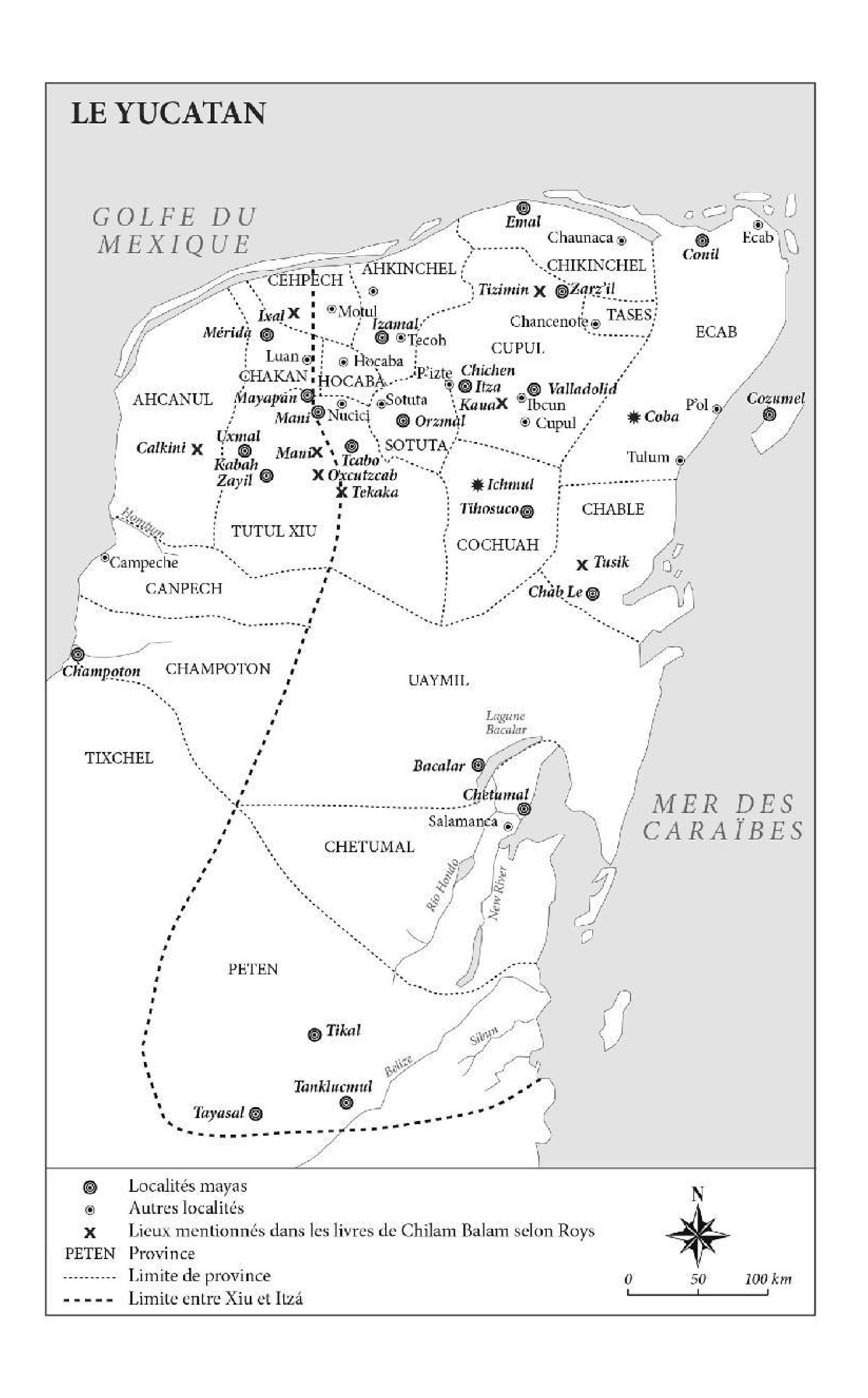
Le Père Éternel est une image très courante au Guatemala. Dans la figure n° 10 (CHT), il tient dans sa main gauche son principal attribut, le globe terrestre surmonté d'une croix, une représentation courante au XVIe siècle, qui est souvent reproduite dans les catéchismes mexicains illustrés. La paume de sa main droite s'ouvre vers le haut ou le ciel. Son visage est celui d'un homme mûr, voire vieux ; il ne fume pas et son corps, dépourvu de jambes, semble tassé dans un coffre. Sa silhouette évoque celle d'une montagne, une superposition qui ne nous étonne pas.

Dans la quatrième image de cette série d'Atitlan (CHT, fig. 11) nous retrouvons la même silhouette conique du Dieu-Père mais habillée cette fois-ci en Maximon, avec des tissus et une écharpe de couleurs vives. Maximon est moustachu (comme le Christ ?). Comme à l'église, il n'est pas masqué et apparemment n'a pas de cigare. Sa main droite, contrairement à celle de la figure précédente, montre la

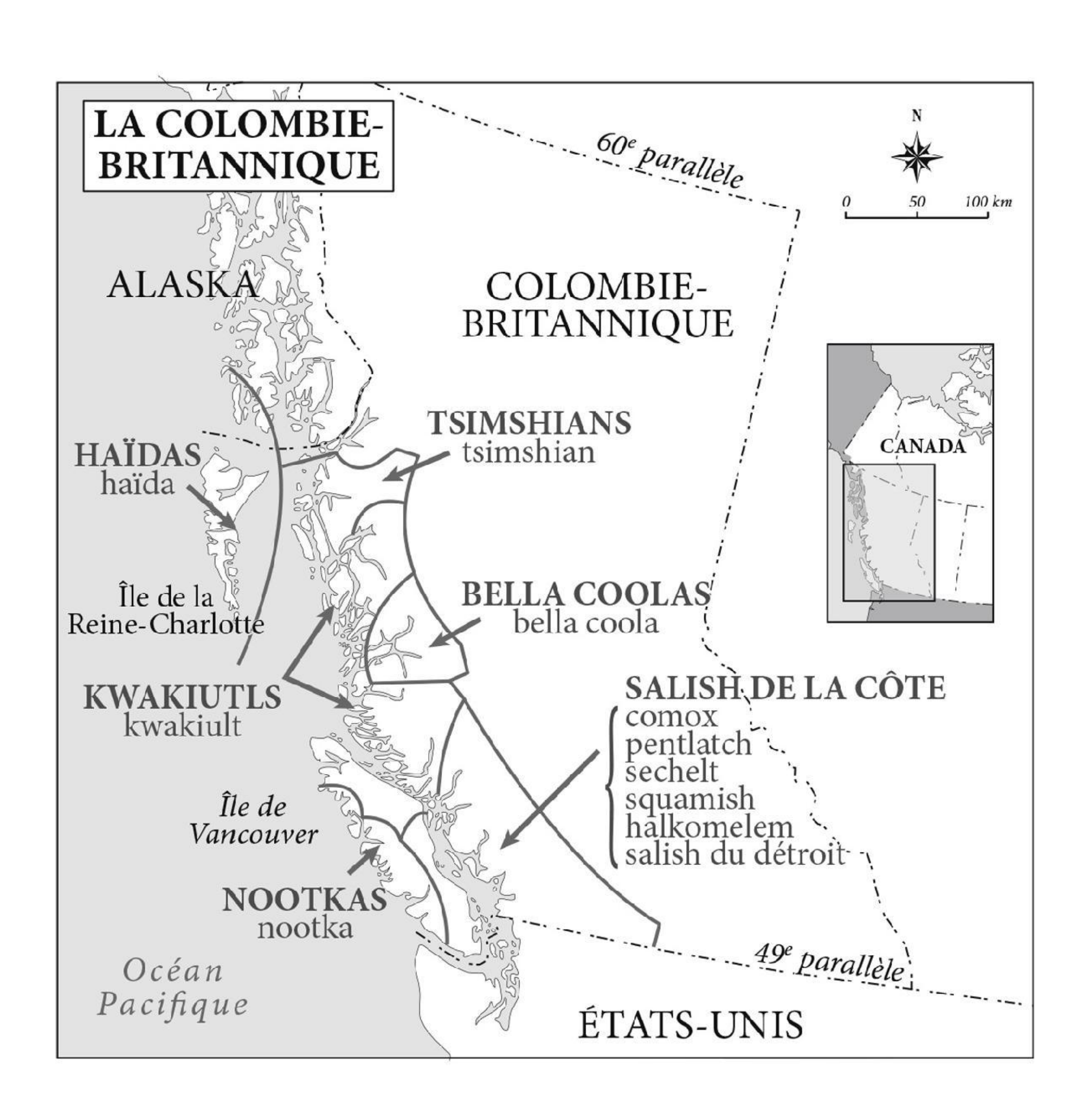
paume, qui est ici orientée en direction de la gauche, dans la perspective du spectateur, un geste qui dans les images des *testerianos* indique toujours le côté des païens, du diable, de l'obscurité. Il est dans ce cas plutôt assumé, voire revendiqué, si l'on tient compte du fait que la main droite de ce Maximon en Dieu-Père ne tient pas le globe avec sa croix mais une tortue, modèle circulaire et rond de la terre pour les anciens Mayas. Maximon, le double inquiétant du Christ, considéré aussi comme Judas, est ici Mam, le dieu éternel des Mayas sous la forme de la Montagne.


LES SITES ANCIENS
BÉRINGIE
AMÉRIQUE DU NORD
ASIE
Ushki Lake
-13 000
Triquet Island
-14 000 (?)
Paisley Caves
-14 000
Incipient Jōmon
-16 000 à -13 000
Channel Islands
-13 000
Clovis
-13 500
Page-Ladson
-14 500
Îles Ryukyu
Archipel Bismarck
Huaca Prieta
-15 000 à -14 500
Quebrada Jaguay
-13 000
Lapa do Boquete
-12 070
Quebrada Tacahuay
-13 000
SAHUL
AMÉRIQUE DU SUD
Quebrada San Julia
& Quebrada Huentelauquén
-13 000
Monte Verde
-14 500
Site avant la culture de Clovis
Site de la culture de Clovis
Terres émergées actuelles
Maximum des terres émergées lors de la dernière glaciation
N
0
1000
2000 km

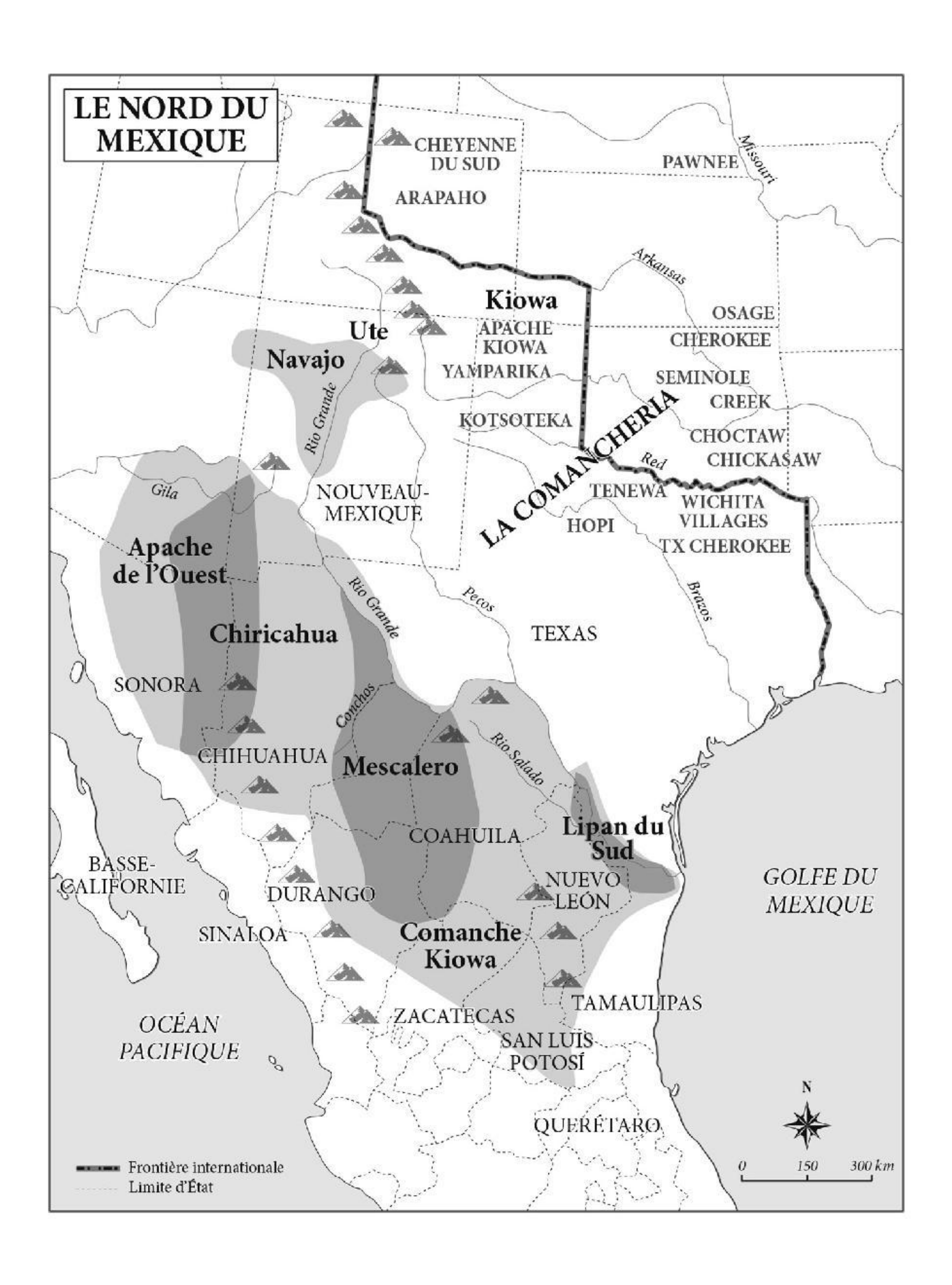

L'EXPANSION DE L'EMPIRE INCA
AUX XVe ET XVIe SIÈCLES
Les «Quatres Quartiers» (régions) de l'empire
Chinchaysuyu
Antisuyu
Kuntisuyu
Qullasuyu
Quito
Tomebamba
Tumbes
Cordillère
Amazonie
Cajamarca
Chiquitoy Viejo
OCÉAN
PACIFIQUE
Huanuco Pampa
Bombon
Tarma
des
Pachacarmac
Machu Picchu
Chincha
Tambo Colorado
Vilcashuaman
CUZCO
Andes
Chucuito
Lac Titicaca
Pica
Sucre
Tupiza
Désert d'Atacama
San Pedro
Lac Poopo
La Paya
Pucara de Andalgala
Chilecito
Ranchillos
Mendoza
Santiago
L'expansion de l'Empire inca
Au début du XVe siècle
1438-1463 (Pachacuti)
1463-1471 (Pachacuti et Tupac Yupanqui)
1471-1493 (Tupac Yupanqui)
1493-1525 (Huayna Capac)
Administration et transport
Routes des Incas
Capitale impériale
Centre administratif
Autres villes
N
0
200
400 km



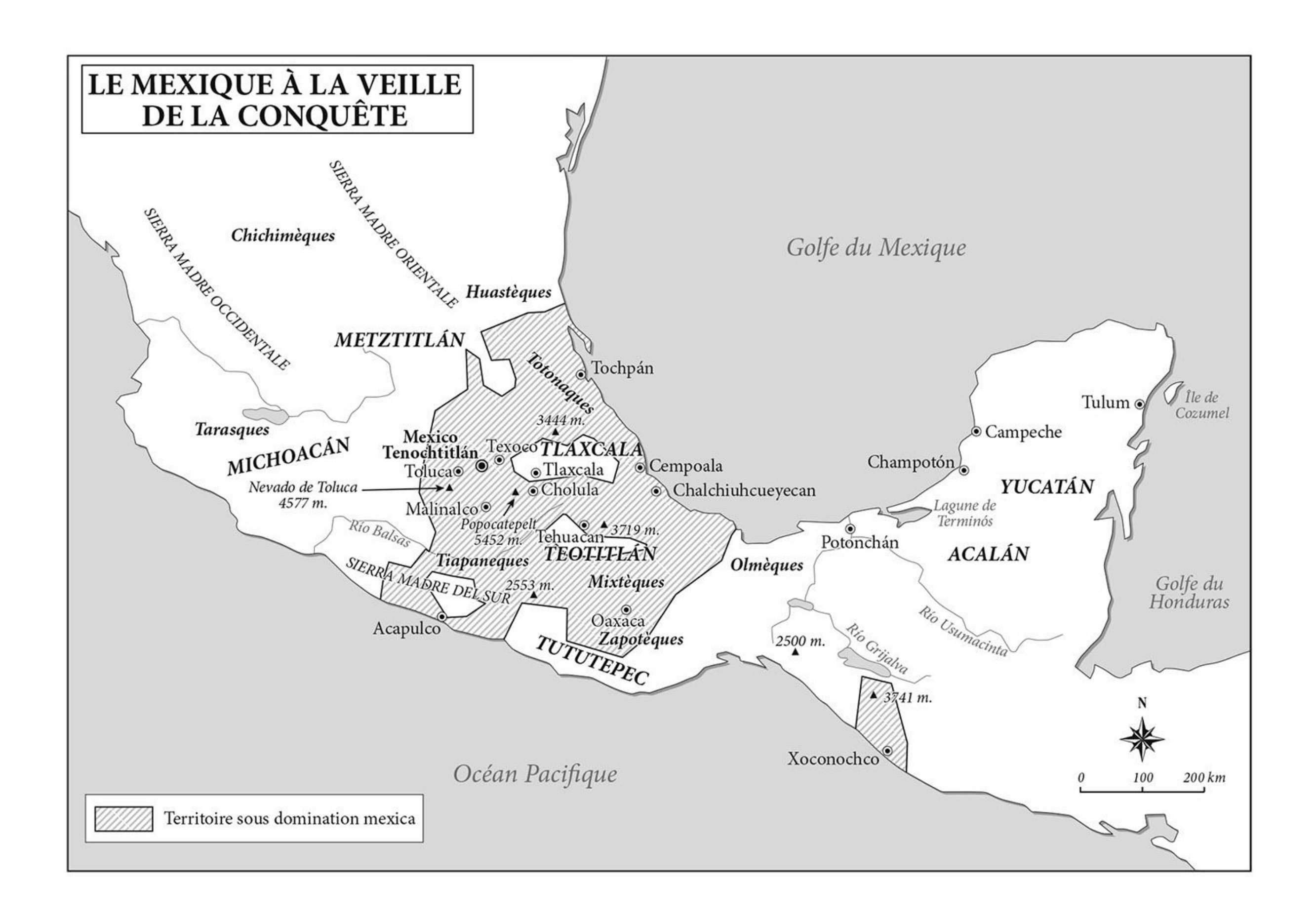
LE YUCATAN
GOLFE DU MEXIQUE
Emal
Chaunaca
Conil
Ecab
CEHPECH
AHKINCHEL
CHIKINCHEL
Tizimin
Zarz'il
Ixal
Motul
Izamal
Tecoh
Chancenote
TASES
ECAB
Mérida
CUPUL
Luan
Hocaba
CHAKAN
HOCABA
P'izte
Chichen Itza
Valladolid
AHCANUL
Mayapan
Sotuta
Kaua
Ibcun
P'ol
Cozumel
Mani
Nucici
Orzmal
Cupul
Coba
Calkini
Uxmal
Kabah
Zayil
Mani
Tcabo
SOTUTA
Tulum
Oxcutzcab
Tekaka
Ichmul
Tihosuco
CHABLE
TUTUL XIU
COCHUAH
Campeche
Tusik
CANPECH
Chab Le
Champoton
CHAMPOTON
UAYMIL
Lagune Bacalar
TIXCHEL
Bacalar
Chetumal
MER DES CARAÏBES
Salamanca
CHETUMAL
Rio Hondo
New River
PETEN
Tikal
Sibun
Belize
Tanklucmul
Tayasal
Localités mayas
Autres localités
Lieux mentionnés dans les livres de Chilam Balam selon Roys
PETEN Province
Limite de province
Limite entre Xiu et Itzá
N
0
50
100 km



LA COLOMBIE-BRITANNIQUE
60e parallèle
N
0
50
100 km
ALASKA
COLOMBIE-BRITANNIQUE
CANADA
TSIMSHIANS
tsimshian
HAÏDAS
haïda
Île de la Reine-Charlotte
BELLA COOLAS
bella coola
KWAKIUTLS
kwakiult
SALISH DE LA CÔTE
comox
pentlatch
sechelt
squamish
halkomelem
salish du détroit
Île de Vancouver
NOOTKAS
nootka
Océan Pacifique
49e parallèle
ÉTATS-UNIS



LE NORD DU MEXIQUE
CHEYENNE DU SUD
PAWNEE
Missouri
ARAPAHO
Arkansas
Kiowa
OSAGE
Ute
APACHE KIOWA
CHEROKEE
Navajo
YAMPARIKA
SEMINOLE
CREEK
Rio Grande
KOTSOTEKA
LA COMANCHERIA
CHOCTAW
Red
CHICKASAW
Gila
NOUVEAU-MEXIQUE
TENEWA
WICHITA VILLAGES
HOPI
TX CHEROKEE
Apache de l'Ouest
Rio Grande
Pecos
Brazos
Chiricahua
TEXAS
SONORA
Conchos
Rio Salado
CHIHUAHUA
Mescalero
COAHUILA
Lipan du Sud
BASSE-CALIFORNIE
NUEVO LEÓN
GOLFE DU MEXIQUE
DURANGO
SINALOA
Comanche Kiowa
TAMAULIPAS
ZACATECAS
OCÉAN PACIFIQUE
SAN LUIS POTOSÍ
N
QUERÉTARO
Frontière internationale
Limite d'État
0
150
300 km



LE MEXIQUE À LA VEILLE DE LA CONQUÊTE
SIERRA MADRE ORIENTALE
SIERRA MADRE OCCIDENTALE
Chichimèques
Huastèques
Golfe du Mexique
METZTITLÁN
Totonaques
Tochpán
Tarasques
MICHOACÁN
Mexico Tenochtitlán
Texoco
TLAXCALA
3444 m.
Toluca
Tlaxcala
Cempoala
Nevado de Toluca 4577 m.
Cholula
Chalchiuhcueyecan
Malinalco
Popocatepelt 5452 m.
Tehuacan
3719 m.
Río Balsas
TEOTITLÁN
Tiapaneques
SIERRA MADRE DEL SUR
2553 m.
Mixtèques
Oaxaca
Zapotèques
Acapulco
TUTUTEPEC
Olmèques
Potonchán
ACALÁN
Champotón
Campeche
Lagune de Terminós
YUCATÁN
Tulum
Île de Cozumel
Golfe du Honduras
Río Usumacinta
Río Grijalva
2500 m.
3741 m.
Xoconochco
N
0
100
200 km
Océan Pacifique
Territoire sous domination mexica

Notes

Partie I – L'axe du monde

Chapitre premier

1. Chase *et al.*, 2012.

2. Cortés, 1976, « Carta Relación del 3 de septiembre, 1526 », p. 268.

3. 1950 a été choisi arbitrairement par les scientifiques comme point de départ de la chronologie BP, dix ans après la découverte des techniques du C14.

4. Lévi-Strauss, 2008, chap. XX, p. 167 ; le plan du village bororo est reproduit p. 238.

5. Il s'agit du « Serpent au corps rempli de poissons », 1958, p. 295-299, où l'auteur compare la décoration de vases Nazca et Pacasmayo avec la mythologie du Chaco sud-américain.

6. Acosta, 1, chap. XXIV, p. 37-38. Les gens de « république » sont ceux qui vivent sous des lois, dans un État centralisé.

7. Voir par exemple Kilby, 2011, p. 73-82.

8. Ann Gibbons, *Science*, nov. 2015.

9. Lizzie Wade, *Science*, 13 mai 2016.

10. Pedler et Adovasio, 2011, voir notamment la carte p. 57 et p. 59-65.

11. Dillehay, 2003.

12. Vialou et Vialou, 2008. À la p. 22 est reproduite une figure humaine étonnante.

13. Lavallée, 1996, p. 32 ; Guidon *et al.*, 2013.

14. Lévi-Strauss, 1985, p. 203-204.

15. Bueno, *in* Vialou, 2011, p. 215 avec la localisation des sites.

16. MacNeish et Nelken-Terner, 1983, p. 41-73.

17. Bradley et Stanford, 2004, notamment p. 466-467.

18. Walbert, 2008.

19. Gruhn et Bryan, 2011, p. 25-27.

20. Nichols, 1990, p. 476.

21. Nichols, 1990, p. 497-498 et 510-513.

22. Le site geneasens (www.geneasens.com/dictionnaire/genetique-et-psychogenealogie) est très clair et compréhensible pour les profanes. Voir aussi Walbert, 2008. Le sigle ADN est utilisé de façon générale mais il est remplacé par la traduction anglaise de DNA lorsqu'il se réfère aux analyses précises mitochondriales et Y.

23. Schurr, 2004, p. 551-583.

24. Starikovskaya *et al.*, 2005.

25. Shields *et al.*, 1993, ont séquencé des séries de mtDNA prélevé auprès de populations arctiques et subarctiques dont les Chukchis en Sibérie et les populations Haïdas et Bella Coolas de la côte nord-ouest. Les affinités entre la côte nord-ouest, les Na-Denes et les Sibériens du Nord-Est sont claires mais la contribution génétique des populations altaïques n'apparaît pas.

26. On peut consulter l'article et la remarquable iconographie des stèles Okunev dans http://siberiantimes.com/science/casestudy/features/f0252-found-grave-of-siberian-noblewoman-up-to-4500-years-old-with-links-to-native-americans/

27. Torroni, 1993 ; Arnaiz-Villena *et al*., 2010, p. 103-114.

28. Cann, 1994.

29. Rasmussen *et al*., 2014.

30. Schurr, 2004.

31. Ten Kate, 1885, p. 240-244.

32. Bernardo *et al*., 2011, p. 31-41.

33. Battaglia *et al*., 2013.

34. Nichols, 1990, p. 509, note 8.

35. Bogoras, 1901, p. 93 ; 1902, p. 636 et ss.

36. Lévi-Strauss, 1971, p. 134-136. Sur l'unité mythologique des Amériques voir CB, chap. I-3. Sur les monnaies-coquillages, voir notre chap. 2.

37. Dunis, 2016, p. 465-480, p. 469 et p. 607.

38. Bourgeon, Burke et Highal, 2017.

39. Voir la synthèse de Kunz, 2011.

40. McCartney (1974) fut probablement le premier chercheur à proposer le paradigme des adaptations au milieu marin pour expliquer des convergences culturelles.

41. Lavallée et Julien, 2008. Elles rappellent également que ces dépôts de fibres sont antérieurs à ceux que l'on a trouvés à Chinchorro (Chili), un site connu pour ses momies préhistoriques antérieures en date à celles du Pérou pré-céramique.

42. Delabarde *et al*., 2009, p. 939-946. Il s'agit d'un projet dirigé par Danièle Lavallée.

43. Jia You, 2014, reprenant les recherches de Claus Andreassen.

44. Park, 1993.

45. Tezuka, 1998, a travaillé avec des documents japonais. Les Aïnous circulaient entre le bassin de l'Amour et le Kamchatka.

46. Voir Perrot Minnot, 2011, qui a recueilli les informations russes à ce sujet ainsi que les résultats des fouilles d'Ushki au Kamchatka.

47. Bever, 2006.

48. *Le Monde des Sciences*, 11 avril 2017. C'est une étudiante nommée Alisha Gauvreau qui a fait cette découverte.

49. Erlandson *et al*., 2007.

50. Grinev, 2005, p. 91.

51. Bjerck, 2009, p. 118-131.

52. On appelle « eustatiques » les changements du niveau marin durant la période de glaciation, qui ont pour conséquence une baisse globale des niveaux marins. Le réchauffement produit un phénomène inverse, la montée des eaux. Un second processus dit « isostatique » et local corrige les effets globaux.

53. Barceló *et al*., 2009, p. 50-71.

54. Legoupil, 2011, p. 290.

55. Legoupil, 2011, p. 287-299. Cet archéologue a mis au jour la sépulture de Madre de Dios.

56. Piana et Orquera, 2009, p. 103-117 ; Berck, 2009, p. 122-124.

57. L'Holocène est la dernière période interglaciaire qui débute il y a 10 000 ans, caractérisée par le réchauffement climatique et la montée des eaux.

58. Arriaza, 2003.

59. Voorhies *et al*., 2002.

60. La bibliographie sur Lapita et sur les expéditions polynésiennes est immense. On peut consulter la synthèse que fait Dominique Barbe, *Histoire du Pacifique des origines à nos jours*, Paris, Perrin, 2008.

61. Heyerdahl, 1952, p. 204-208. Les *a priori* diffusionistes de l'auteur sont irrecevables aujourd'hui mais son ethnographie et ses comparaisons stylistiques méritent une révision après tant d'années d'ostracisme. Le texte de K. Routledge est le premier écrit sur Pâques. Publié en 1919, il a été réédité en 1998.

62. Meggers, 1976, p. 637-639. La mise au point de Richard Pearson, 2009, sur la base de l'archéologie récente du Japon, montre l'attrait exercé par cette théorie depuis 1965 et la nécessité de l'infirmer par de nouvelles données.

63. McEwan et Dickson, 1978, p. 369-371.

64. Ces recherches sont résumées dans Dunis, 2016, p. 471-472.

65. Meggers, 1998, p. 111-112.

66. Dickinson *et al*., 1999.

67. González, 2005 (manuscrit Motezuma), p. 44.

68. Cassidy, Raab et Kononenko. 2004, p. 109-130.

69. Jones et Klar, 2005, p. 457-484.

70. Finney, 1976, l'a démontré en construisant un double-coque pour effectuer les longues traversées. Il a également utilisé l'inversion des vents à certaines époques pour réaliser des trajets qui étaient considérés comme impossibles.

71. Anderson, 2006, p. 759-763

72. Sámano-Jerez, 1842, rédigée vers 1527.

73. Dunis, 2014, p. 297-303.

74. Finney, 1991, p. 383-404.

75. Des échantillons de patate douce (et non pas d'igname) ont été trouvés entre 1000 et 1400 ap. J.-C. lors de fouilles archéologiques à Hawaï, aux îles Cook et autres archipels, Mendes Ferrão, 2015, p. 143-150.

76. Baudoin et Lebrun, 2009, p. 257-262.

77. Piperno, 2011, P. S454.

78. Routledge, 1998, p. 280-282. L'auteur infirme l'affirmation de Thomson, sur laquelle s'appuie Heyerdahl (p. 204-208 et 212), lequel attribue aux nouveaux venus le renversement des statues de Pâques.

79. Dunis, 2016, p. 123-124 et p. 480 ; Dunis, 2003, p. 163-164.

80. Testart, 2012, p. 388 et ss.

81. Keegan et Hofman, 2017, p. 24-29. Pour des raisons liées aux courants, les Grandes Antilles, à l'exception de la Jamaïque, ont été peuplées bien avant les Petites Antilles, dont seule Grenade est visible à l'œil nu depuis le continent.

82. MacNeish et Nelken-Terner, 1983, p. 80-81 ; Piperno, 2011, pour une mise au point chronologique, P. S454 et ss ; Taube, 2004 ; Pearsall, p. 248-249. La Galgada est un site de la Cordillère où apparaît très nettement l'association entre les plantes cultivées et les centres cérémoniels.

83. Lathrap, 1972, p. 170-186.

84. Rostain, 2007. La céramique en question fut découverte par Anna Roosevelt.

85. Piperno, 2011.

86. Stahl, 2008, p. 128-129.

87. Sur la domestication animale en Amérique, voir Digard, 1990, p. 74-75, 110-111, 129, et 1994.

88. Sahagún, liv. XI-44 et 52.

89. Miller et Taube, 1997, p. 28.

90. Darras et Faugère, 2008.

91. Nelson *et al.*, 2015, p. 35-37 et 42.

92. Coe, 1960. À l'époque où il soutint cette thèse concernant les contacts, Caral n'avait pas été fouillée.

93. Nelson *et al.*, 2015, p. 44.

94. Cette information a été donnée dans la revue *Scientific advances* du 14 septembre 2016 par une équipe internationale dirigée par Jeffrey Splitstoser, de l'université George Washington. Il s'agit de la première utilisation historique de ce colorant, précédant de plus de 1 000 ans la référence la plus ancienne jusque-là, celle de la Cinquième Dynastie égyptienne.

95. Shady, 2004, p. 186 et 189.

96. Nouvelle publiée dans PHYS. Org le 24 mai 2017. À ces nouvelles, il faut joindre celles de Tom Dillehay publiée dans *Science advances* (2017).

97. On peut trouver les séquences chronologiques dans de nombreux ouvrages dont la présentation très claire de Béarez *et al.*, 2012.

98. Raymond, 2003, p. 46.

99. Pearsall, 2003, p. 217, 226 et 233. Le développement du maïs apparaît dans la phase Valdivia 3.

100. Zeidler, 2003, p. 506-507.

101. Cummins, 2003, p. 423-464. Tout en prenant les précautions d'usage que requiert toute interprétation des vestiges archéologiques par des descriptions ethnographiques, l'auteur évoque de façon convaincante des points communs avec les Tukanos étudiés par

Reichel-Dolmatoff concernant les couleurs et les signes abstraits ou phosphènes (1974, p. 453). Voir chap. 3.

102. Silverman, 2004.

103. Burger, 2003.

104. Coe, 1960.

105. Catsanopoulos, 2013.

106. Lathrap, 1972, p. 175.

107. Olsen Bruhns, 2003, p. 159-165.

108. López Austin et López Luján, 1996, p. 76.

Retour à la forêt

1. Zerdler, 2008, notamment p. 480.

2. Valdez, 2008. Voir aussi dans *Chamanes et divinités*, 2016, p. 191-224. Le catalogue de Peter Fux (2013) indique le site de Mayo-Chinchipe comme un des premiers foyers de Chavín.

Chapitre 2

1. Hyslop, 1991. Le réseau routier des Incas, justement célèbre, est l'achèvement parfait d'un système bien plus ancien.

2. Guilaine, 2015, p. 36-38 et 43-45.

3. López Austin et López Luján, 1996, p. 61-64 ; p. 87-88 et p. 99 sur les implicites de la notion de « classique ».

4. Silverman, 2004, p. 1-15.

5. Renard-Casevitz, 1991, p. 142, et 1993, p. 25-43.

6. Voir à ce sujet le beau livre de Guilaine et Zammit sur l'archéologie du Vieux Monde, 1998.

7. Andrews, 1984

8. AGI Quito 9, « Relación del proceso…, 1596-1613 ».

9. Stahl, 2003, p. 478-479.

10. Polanyi, 1965, p. 243-270.

11. Godelier, 1965, analyse quatre exemples, voir notamment p. 58-78.

12. Cummins, 2004, p. 48-57.

13. León-Portilla, 1979, p. 258-271.

14. Taylor, 1987, p. 81 ; Lévi-Strauss, 1964, p. 305.

15. Sahagún, 1979, liv. 9 consacré aux marchands de Mexico et de Tlatelolco, p. 489-515. Le *Codex de Florence*, manuscrit en espagnol et en nahuatl réuni par Sahagún à partir des témoignages recueillis en nahuatl, contient également des illustrations.

16. Chapman, 1965, p. 142.

17. Lockhart, 1992, p. 154, n'hésite pas à parler de cette « forme de monnaie ».

18. Le *potlach* tel qu'il fut observé et étudié par Franz Boas date du XIX[e] siècle, mais il existait sous une forme proche au moins depuis le XVIII[e] siècle, comme en témoignent les

sources européennes de cette époque, qui sont les plus anciennes (textes russes, espagnols, anglais et français).

19. Scholes et Roys, 1948, p. 3-4.

20. Cabello Valboa, chap.17, p. 321-322. Un récit semblable, à quelques variantes près, fut rapporté par le chroniqueur Sarmiento de Gamboa, qui participa à la découverte des îles Salomon par la flotte de Alvaro de Mendaña.

21. Sur ces marchands, voir Salomon, 1986, p. 65-70, 92-93 et 103.

22. ARSI, Residencia de Fontibon, 1608-1609, fols. 51v-52.

23. Andagoya, p. 111-114 et 125.

24. Relation de Samano-Jerez (1527).

25. Les cauris sont originaires de Chypre, ainsi que le mot « cuivre », en latin, pour désigner le « cuivre rouge », cette île étant célèbre pour ses mines de cuivre dans l'Antiquité.

26. Paulsen, 1974, p. 597-607 ; Marcos, 2005, p. 150-155.

27. Taylor, p. 147.

28. ARSI, Lett. Ann, fol. 77.

29. Blower, 1996, p. 333-340. Cet auteur signale aussi l'existence d'un atelier de tranformation de la nacre à Machalilla (site *Los frailes*).

30. Salomon, 1986, p. 92-93. Un concept général pour des perles fabriquées avec plusieurs matériaux nobles.

31. Blower, 1996, p. 201.

32. Pillsbury, 1996, p. 313-340. Hocquenghemm, 2010, reproduit sous la forme d'un dessin une série de plongeurs en apnée. Stone-Miller, 1995, p. 160, reproduit un ornement d'oreille en argent de la culture Sicán, avec une barque de pécheurs et des plongeurs. Ceux-ci tiennent dans chaque main un spondyle et ils sont rattachés à la barque par une corde enroulée autour de la taille.

33. Bauer, 2007, p. 40-42.

34. Burger, 2003, p. 479.

35. Kolar, 2013.

36. Voir en particulier les illustrations du catalogue édité par Actes Sud et le Musée du Quai Branly, 2016 : *Chamanes et divinités de l'Équateur précolombien*.

37. Cabello de Valboa, 1951, p. 327.

38. Voir Finney, 1991 p. 364-365. On y trouve aussi cette allusion à la « Great Fleet of canoes ».

39. Blower, 1996, p. 188, signale que des spondyles réduits en poudre ont été trouvés en grande quantité à Chan-Chan, la capitale des seigneurs de Chimor, dans la vallée du Moche.

40. Shimada, 2009, p. 11-15 ; Bjerregaard, 2016, pour les textiles. La forme du couvre-chef est celle d'un *tumi* avec les bouts vers le bas (une hachette de cuivre). Dans la figure 6, il se termine par une couronne de plumes. La figure 7 le montre debout sur le sommet d'une pyramide à gradins et tenant un bâton à chaque main. La figure 9 décompose les éléments de l'image.

41. Hocquenghem, 2010. Pour cet auteur, la Californie a été à cette époque la source principale des *spondylus princeps*.

42. Shimada, 2009, p. 25-29.

43. Marcos, 1997-1998, p. 140.

44. *Teotihuacan*, 2009, p. 169.

45. Stresser Péan, 2011, p. 199-206.

46. Miller et Taube, 1997, p. 148 et p. 153. Les dieux mayas ont été désignés par une lettre alphabétique par Schellhas, à la fin du XIXe siècle, classification qui a l'avantage d'être neutre et de ne pas imposer un attribut spécifique à chaque dieu. Le dieu du maïs est indiqué par la lettre E.

47. Miller et Taube, p. 152-153.

48. Richards et Boekelman, 1937, p. 166-169.

49. Pillsbury, 1996, p. 319, citant Murúa.

50. Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, chap. XI, liv. XI. Il s'agit du palais de la Dame de Cofachiqui.

51. Sahagún, 1979, liv. III, chap. 3, p. 195-196.

52. Dewan et Hosler, 2008, p. 20-23.

53. Hosler, 2008, p. 855.

54. Rivet et Arsandaux, 1946, p. 14-19.

55. Dewan et Hosler, 2008. À propos du bitume, cette matière abonde également dans le golfe du Mexique, où elle est connue sous le nom de *chapapote*.

56. « Carta del contador Rodrigo de Albornoz… », 1525, AGI Patronato, 184, R.2. F. 6v.–7. Zacatula se trouve dans l'État actuel du Guerrero. Aujourd'hui le vieux port s'appelle La Unión.

57. Lockhart, 1992, p. 272-275 et 281.

58. Pour plus de détails techniques, cf. Hosler, 1988, p. 835-837.

59. Shimada, 2009, p. 23-29.

60. Hosler, 1988, figure 9, p. 844.

61. Jopling, 1989, p. 107 et 115.

62. Grinev, 2005, p. 30-34.

63. Hosler, Lechtman et Holm, 1990.

64. *Ibid.,* p. 52 ; Arsandaux et Rivet, 1946, p. 182.

65. Shimada, 2009, p. 28-29.

66. Lévi-Strauss, 1991, p. 49-63, à propos des mythes concernant les « voleuses de dentales », rappelle que la passion pour ce coquillage n'est pas propre au Nouveau Monde puisqu'à Varna (Bulgarie) on a mis au jour des milliers de dentales enterrés dans une nécropole datée de 5000 av. J.-C.

67. Cartier, *Voyages*…, chap. VII, p. 43 et chap. XXII, p. 65.

68. Saunders, 2003, p. 21.

69. Sur ce sujet le travail le plus important est celui de Thouvenot, 1982, qui donne toutes les occurrences du glyphe dans les codex mexicains existants.

70. Thouvenot, 1982, p. 147-150 et 185.

71. *Codex de Florence*, 1995, 64r/64v.

72. *Ibid.*, 49v-51r. Pour une réflexion sur les objets qui échappent à la réciprocité, voir Godelier, 1996, p. 7-16.

73. Launay, 2016, p. 318.

74. Bierhorst, 1992, p. 4, 32-36 et 29.

75. Sahagún, 1979, liv. III, chap. 3, p. 195-196 ; Thouvenot, 1982, p. 99-100.

76. Bierhorst, 1992, 28 : 25-33, p. 75.

77. Taube, 2004, p. 24 et 2005, p. 30-34. Comment ne pas penser au poème de Charles Baudelaire appelé justement « Correspondances » ?

78. Thouvenot, 1982, p. 170-175. Sur cette question voir I-3.

79. Snarskis, 2003, p. 164, pense, à propos d'une petite statuette en céramique typiquement olmèque, représentant une figure dite « baby » typique de la région du golfe, que cette pièce très fragile et trouvée sur une plage de Guanacaste (sur la côte pacifique) a dû arriver par voie maritime, entre 1200 et 500 av. J.-C.

80. *Ibid.*, p. 162.

81. Cette méthode d'analyse ne fonctionne que sur la matière cristallisée ; elle permet de reconnaître des produits ayant la même composition chimique brute. Snarskis, 2003, p. 162.

82. Taube, 2004, p. 205.

83. Mora Marín, 2016.

84. Snarskis, 2003, p. 168-169.

85. Stothert, 2003, p. 357-359.

86. Snarskis, 2003, p. 175 et 193-194.

87. Quilter, 2003, p. 8-11 ; Miller et Taube, 1997, p. 101.

88. Rivet et Arsendaux, p. 60. On trouve également le mot *tumbaga* pour désigner cet or. Le mot fut emprunté par les Espagnols aux Naturels des Philippines.

89. Adam Szasdi Nagy, 1983, cité par Botero Páez, 2005, p. 217-220.

90. Cieza, CP., chap. VI.

91. Andagoya, p. 87-90, 97 et 104.

92. Bray, 1997, p. 87-51 ; Pané, 1985, caps. 3-6.

93. Cooke *et al.*, 2003, p. 95-96 ; p. 115-116.

94. Arsandaux et Rivet, 1946, p. 185-186. Ces objets semblent très proches du style Chimú.

95. Cooke et Sánchez Heredia, 1997, p. 77-79 ; Stresser-Péan, 2011, p. 194.

96. Berthelot, 1978, apporte un éclairage fondamental sur la distinction entre les mines « de l'Inca » et l'orpaillage dispersé laissé aux communautés (et dont le produit est récupéré en partie par le tribut).

97. Sur le rapport entre le fait de boire et les batailles rituelles, voir Cummins, 2004, p. 366-369.

98. Garcilaso de la Vega, 1609, liv. VIII, chap. 24 (« Del oro y la plata »).

99. Salazar-Soler, 2002 et 2006 ; Absi, 2003.

100. Rostworowski, 1979. Le document de 1571, *Aviso*, se trouve en annexe, p. 163-177.

101. Santa Cruz Pachacuti, 1992, p. 243-244.

102. Saunders, 2003, p. 22 et 29.

103. López Austin, 1980, p. 221-236 ; Stresser-Péan, 2011, p. 194.

104. Taube, 2004, p. 141-145. Cette correspondance entre le miroir et le lieu où converge l'immensité du monde a été reprise par la fiction : *L'Aleph* est un des récits les plus aboutis de J.L. Borges.

Chapitre 3

1. *Libro de Chumayel*, 5lk 2 Chen, p. 27 de l'édition de 2008.

2. Parmi les ouvrages qui traitent de ces questions, ceux de Diamond et de Tainter sont les plus détaillés.

3. McEwan et Delgado Espinoza, *in* Silverman et Isbell, 2008, p. 505-525.

4. Rostain, 2011, p. 339-337 ; 2016, p. 144-145.

5. Roosevelt, 1994, p. 1-29.

6. Versteeg, 2008, p. 313.

7. Walker, 2008, p. 927-939.

8. Rostain, 2007.

9. Pahl Schaan, 2008, p. 339-357.

10. Rostain, 2011, p. 337-339.

11. Brown, 1989, sur l'importance des pipes et du tabac dans l'Amérique du Nord.

12. Pozorski et Pozorski, *in* Silverman et Isbell, 2008, p. 615-616. Huaca de los Reyes fait partie du complexe « Caballo Muerto » associé à la culture Cupisnique. Le site a été occupé entre 1800 et 900 av. J.-C.

13. Duverger, 1999.

14. Flannery et Marcus, 2000, entre autres, soutiennent cette position extrême, parlant même du « mythe » de la culture mère. La simple observation de la perfection des objets olmèques et de la complexité des symboles représentés suffit à écarter ce point de vue relativiste. J'ai suivi ici le courant défendu par Michael Coe, repris et enrichi par de nouvelles approches.

15. Sur les traits matriciels olmèques, voir la liste fournie par Dahl et Coe, 1996, p. 23.

16. Cyphers, 1996, p. 61-71 ; Benson et de la Fuente, 1996.

17. Sahagún, liv. X, 118.

18. Taube, 2004, p. 5-17.

19. Miller et Taube, 1997, p. 17. L'auteur de la découverte fut Matthew Stirling.

20. Joralemon, 1996, p. 51-59 ; Miller et Taube, 1997, p. 125-127. Le terme de *were* popularisé dans la littérature archéologique vient de l'anglais ancien et désigne un homme métamorphosé en animal (loup ou autre).

21. Sahagún, liv. XI-1.

22. Les données ethnographiques et les mythes sont trop nombreux et foisonnants pour être traités ici ; sur la mythologie, Lévi-Strauss, 1964, reste la référence majeure.

23. Joralemon, 1996, p. 59, et p. 228-229 du catalogue Benson et de la Fuente pour le processus de transformation du chamane. On trouve de nombreux exemples en ligne.

24. Coe, 1972, p. 1-18. Joralemon emploie le terme de « dieu » repris par d'autres spécialistes. Taube n'a retenu que deux dieux principaux.

25. Reilly, 1996, p. 35. Le sarcophage est le Monument 6 de La Venta.

26. Furst, 1996, p. 75.

27. Taube, 1996.

28. Coe, 1972, p. 9.

29. Schele, 1996, développe cette trilogie iconique.

30. Lévi-Strauss, 1966, p. 167-168 et 337-340.

31. Taube, 2004, p. 13.

32. Duverger, 1999, p. 487.

33. Grove, *in* Benson et de la Fuente, 1996, p. 114-115.

34. *Ibid.*, p. 112.

35. *Libros de Chumayel*, 2008, « Crónica de los antepasados ».

36. Benson et de la Fuente, 1996, p. 170-171.

37. Taube, 1996, p. 120-121.

38. Rodríguez Martínez *et al.*, 2006.

39. Pozorski et Pozorski, *in* Silverman et Isbell, 2008, p. 615-616.

40. Guffroy, 2008, p. 893, rappelle l'importance des réseaux d'échanges très anciens entre Santa Ana de la Florida, Huaca Prieta et La Galgada, dans le Callejón de Huaylas, reliant donc les trois espaces écologiques des Andes : la côte, la montagne et la forêt.

41. Guffroy, 2011, p. 79.

42. Lumbreras, 1993, p. 353-355.

43. Les datations suivent la chronologie de la dernière grande exposition Chavín, cf. le catalogue du Musée Rietberg, à Zurich, Fux, 2013. Burger, *in* Silverman et Isbell, 2008, p. 691.

44. Moseley, 2001, p. 169-170.

45. Kan, *in* Benson, 1972, p. 69-90.

46. Lumbreras, 1993, p. 350 et appendices, avec l'inventaire précis p. 399.

47. Burger, 2008, repère cette dualité dans le couple strombes/spondyles et dans l'utilisation de différents types de pierres.

48. Schémas de Carmen Bernand à partir de Moseley, 2001, page de garde et p. 169 et 182, et Silverman, 2004, p. 48, pour Pativilca.

49. Schéma d'après Moseley, 2001, p. 169 ; cliché Carmen Bernand, Musée de Saint-Germain-en-Laye.

50. Gell, 1998, développe longuement ce que signifie le « virtuosisme » dans l'art primitif.

51. Burger, 2008, p. 694-695.

52. Pozorski et Pozorski, 2008, p. 625-627.

53. Lumbreras, 1993, p. 125-146.

54. DeBoer, 2004, p. 85-107.

55. Elle a été choisie pour illustrer la couverture du catalogue *Chamanes et Divinités*, 2016.

56. Furst, 1996, y voit des motifs formés à l'époque archaïque du chamanisme circum-pacifique, fondement de toutes les religions amérindiennes.

57. Cela n'implique pas un contact historique mais l'aboutissement parallèle d'une recherche personnelle de neutralisation des pesanteurs corporelles. D'ailleurs, les postures sont nombreuses (84) mais pas infinies. Elles sont du reste désignées (au moins dans le yoga pratiqué en Occident) par des noms d'animaux (cobra, chameau, chien…).

58. Hoopes et Fonseca, 2003. Le « chaman méditatif » est une figure courante dans la céramique Chorrera-Jama-Coaque d'Équateur, une culture de grande influence sur Chavín mais aussi sur les populations des Andes septentrionales.

59. *Chamanes et Divinités*, 2016, p. 185, note 15. L'usage de la coca remonte à la fin de la période archaïque qui précède Valdivia.

60. Burger, 2011, p. 123-140.

61. Furst, 1996, p. 78. La *cohoba* a été décrite par le premier chroniqueur des Amériques, Ramón Pané.

62. Setchell, 1921.

63. Furst, 1996, p. 79 : pour cet auteur, qui s'appuie sur Wilbert, cette modification, soutenue par une idéologie très prégnante, rend possible et plausible « for the shamans not merely to enact but in fact to live *his essential jaguarness* » (c'est moi qui souligne).

64. López Austin, 1990. Enrique Florescano, sur la base des travaux archéologiques, a rédigé une série d'ouvrages sur la mémoire mexicaine, depuis les temps préhispaniques jusqu'au XXe siècle. Pour les Andes, il faut citer l'étude pionnière d'Anne-Marie Hocquenghem, sous forme de thèse en français et publiée en espagnol en 1987 sur l'iconographie mochica. Un autre travail récent de Corinne Bodolec-Duroselle, 2014, sur l'iconographie chancay, présente également un corpus significatif d'images.

65. López Austin, 1990, p. 313-315. Le *tlacuache* apparaît dans la poterie olmèque aux prises avec une gourde (no 62 de *The Olmec World*, 1996).

66. Dehouve, 2011, p. 59-60, reprend et complète cette « naked eye astronomy » dont parle justement l'astronome Anthony Aveni. Elle rappelle que dans toute la Mésoamérique le mois équivalent à décembre signifie aussi Sud, tandis que celui correspondant à juin est Nord.

67. Lévi-Strauss, 1964, p. 226, note que les Tukuna d'Amazonie distinguent, comme les Grecs anciens, les épaules et les genoux d'une figure humaine.

68. Comme Dimitri Karadimas, 2016, pour qui les scènes peintes ou tissées sont des illustrations religieuses associées à un ancêtre. Le trapèze d'Orion et sa position par rapport aux Pléïades se trouve dans Lévi-Strauss, 1964, p. 227, et la référence aux Eskimos dans la note 1 p. 228.

69. Lévi-Strauss, 1964, p. 231.

70. Burger, 2008, p. 668. *Choque chinchay* : « Une étoile en forme de lama », selon la traduction du début du XVIIe siècle de González de Holguin.

71. Reilly, 1996, p. 36.

72. Miller et Taube, 1997, p. 155.

73. Chaumeil, 1982, notes 7 et 16, choisies ici à titre comparatif parmi d'autres observations qui corroborent les similitudes entre les systèmes chamaniques. Taube, 2004, p. 35, sur le corps humain comme reflet du macrocosme.

74. Elle est reproduite p. 194-195 dans le catalogue *Paracas. Trésors inédits du Pérou ancien*, Paris, musée du Quai Branly/Flammarion, 2008.

75. Reichel-Dolmatoff, 1974, p. 80-92.

76. Pané, 1985. Le témoignage de Las Casas est inclus dans cette édition de José Juan Arrom, p. 105. Las Casas précise aussi que cette langue taïno était extrêmement difficile pour un Espagnol.

77. *Ibid.*, p. 22. Voir les mythes d'origine des Incas (chap. 5) recueillis par les Espagnols une cinquantaine d'années plus tard au Pérou ainsi que l'autochtonie comme notion essentielle, chap. 9.

78. Keegan et Hofman, 2017, p. 65-66. On doit au naturaliste français Auguste Plée le premier dessin d'un trigonolithe de Porto Rico (1822-1823), *in* Alcina Franch, p. 164.

Chapitre 4

1. J'ai assisté à trois *tinkus* en 1961 et 1962 dans le département de Cuzco, à Kanas, cf. Gorbak, Lischetti et Muñoz, 1962. Selon une enquête faite à cette époque, la plupart des batailles de pierres avaient lieu dans le bassin du lac Titicaca. Tristan Platt, 1978, rapporte également cette violence ritualisée dans la région aymara de Macha, en Bolivie.

2. Guilaine et Zemmit, 1998, p. 49-52. Cet ouvrage de référence porte surtout sur le Vieux Monde mais fournit une documentation archéologique passionnante qui ouvre des pistes pour comprendre les guerres du Nouveau Monde. Le titre de ce chapitre rend hommage à celui de leur livre.

3. Voir sur cette question Godelier, 1996, p. 44-47, 267 et ss., des pages consacrées au consentement des humains à la dette originaire envers les dieux et leurs représentants sur terre ; Duverger, 1979, sur le prix à payer pour le maintien de l'énergie solaire, ainsi que le texte stimulant de Swenson, 2003, qui nous a servi de fil directeur.

4. Moseley, 2001, p. 174-175.

5. Ces marques sont reproduites par Moseley, 2001, p. 180 ; Isbell, 1995, p. 187.

6. Voir la description et l'iconographie de Walter Alva, 2018, p. 73-107, incluses dans le catalogue du Pérou de l'exposition du Petit-Palais, 2006.

7. Cieza de León, CT, chap. 23, p. 250-251.

8. Donnan et McClelland, 1979, p. 1-46.

9. Bawden, 1999, p. 113-115. *Tumi* est un nom quechua pour désigner un couteau en métal en forme de demi-lune.

10. *Ibid.*, p. 151 et 164-165.

11. Hocquenghem, 1978, p. 141.

12. Dobkin de Ríos, 1977. L'identification du san pedro est due à Claudine Friedberg, ethnologue et botaniste.

13. Cette figure est reproduite dans le catalogue de Paracas, 2008, p. 203. On ne peut qu'effleurer dans ce texte l'importance symbolique de l'opposition droite/gauche. Les références sont données dans la perspective de l'observateur en privilégiant ce qui est vu et non pas ce qui est réellement fait par le personnage.

14. Proulx, *in* Silverman et Isbell, 2008, p. 576-581.

15. L.R. González, 2004, p. 187. L'Être aux Sceptres avait été mis au jour par Alberto Rex González, le premier à avoir fouillé systématiquement la région. Un exemplaire en cuivre se trouve au musée du Quai Branly.

16. Bawden, 1999, p. 230 et 280-285. Pour cet auteur, cette iconographie représenterait le triomphe de l'ordre sur le chaos.

17. Voir sur Sicán le chapitre I-2. La figure de Naymlap est reprise par Chimor (Chimú) puisque cet étranger navigateur, appelé Taycanamo, fut le fondateur de la première dynastie de seigneurs.

18. Bataille, *in* Hollier, 1979, p. 140 et 534.

19. Dobkin de Rios, 1977, p. 201. La structure du *tambo* obéit à la convention stylistique : une pièce étroite pourvue d'une galerie extérieure.

20. Salaman, 1985, p. 14-40.

21. Murra, 1978, p. 29-61, oppose la culture de la pomme de terre à celle du maïs. La patate dans ses nombreuses variétés constitue une nourriture de base stockable, une *staple food* permettant de nourrir une population nombreuse. Le stock alimentaire est le surplus nécessaire à l'émergence de sociétés de type étatique.

22. Cieza de León, CP, chap. 105, p. 128-129. Cette montagne artificielle décrite par le chroniqueur se trouve près des bâtiments principaux : « un collado hecho a mano armado sobre cimientos de piedra ».

23. Wendell C. Bennet mit au jour en 1932 ce monolithe qui gisait à l'intérieur de l'enceinte de Kalasasaya, dans le temple surbaissé. Déposé à La Paz, il a regagné son lieu d'origine en 2002 et a été rebaptisé « Monolithe de Pachamama ».

24. Hastorf, 2008, p. 555 et 558.

25. Isbell, 2008, p. 734.

26. Cieza de León, CR, p. 150-152.

27. MacCormack, 1991, p. 60. Une autre version met en scène un héros similaire, Huichama, ARSI, Lett. Ann. 1617, fol. 55.

28. Smith, 2011. Son travail suit la méthode utilisée par Karl Taube pour l'iconographie olmèque (chap. I-3).

29. Burger, 1996, p. 52.

30. Karadimas, 2016, para. 38, à partir du Dictionnaire quechua du XVIIe siècle (González Holguin).

31. Smith, 2011, p. 10-14, reprend et élargit les documents archéologiques en les confrontant à l'ethnographie de terrain, très abondante sur ce sujet. Il inclut une importante série iconographique.

32. *Ibid.*, p. 20-21.

33. Burger, 1996. La figure centrale, un cercle qui contient quatre éléments à l'intérieur, se trouve à l'extrémité du bâton tenu par le « guerrier ».

34. Smith, 2011, p. 24-27.

35. *Ibid.*, p. 42 et 48-49.

36. On retrouve ce margay dans le chapitre 9 à partir d'un dessin du XVIe siècle.

37. *Ibid.*, p. 54. Nous reviendrons sur cette association entre la divinité de la Montagne et l'homme « barbu ». Les félins sont plutôt des margays aux grands yeux.

38. Antti Korpisaari et Martti Pärssinen, 2005, présentent cette remarquable céramique exhumée lors de fouilles effectuées entre 2003 et 2004 ; voir aussi Walker, 2008, p. 927-939, ainsi qu'Erickson, 2008, p. 157-183, textes réunis dans Silverman et Isbell, 2008.

39. Duviols, 1979b, p. 26-27.

40. Duviols, 1986, P. LVI-LXVI.

41. Cette expression mentionnée par Arriaga, 1968, p. 202, au début du XVII[e] siècle était encore courante en Équateur, comme j'ai pu le constater sur le terrain, « las fuerzas » étant à la fois l'élan et l'action collective sur la terre (sarclage, semailles et autres opérations).

42. Isbell, 2008, p. 738.

43. Cummins, 2004, p. 102-106.

44. Isbell, *in* Keatinge, 1995, p. 169-170 et 184-189.

45. Bauer et Covey, 2002, p. 850-851.

46. Stone Miller, 1995, p. 144-149.

47. La déconstruction du personnage ailé provient de Stone-Miller.

48. Severi, 2007, p. 37 et 56-64. Un des exemples donnés par l'auteur est celui de la transformation de l'image conventionnelle du serpent gravé sur coquillage, dans les Woodlands ou Mississipi, entre 1200 et 1400 de notre ère.

49. Isbell, 2008, p. 753-754.

50. Williams, 2003, p. 30-34.

51. Isbell, 1995.

52. Tung, 2007, p. 941-956 ; Tung et Knudson, 2008, p. 921-922.

53. Schreiber, *in* Trombold, 1991, p. 243-252.

54. Glowacki et Malpass, 2003 ; Murra, 1972.

55. Dehouve, 2011, p. 67.

56. Zeitlin, 1990, se fonde en grande partie sur les travaux de Joyce Marcus.

57. King, 2008.

58. *Ibid.*, p. 276-277.

59. Demarest, 2013, p. 82-86, insiste sur le fait que Teotihuacan est postérieure à l'émergence du monde maya. Sur El Mirador, cf. I-1.

60. *Ibid.*, p. 72-79.

61. McCafferty, 2005, citant les travaux de Dakin et Wichmann sur le chocolat, p. 284. C'est aussi l'opinion de Duverger, 1999, qui se fonde sur de nombreux éléments de l'architecture et de l'iconographie de Teotihuacan que l'on retrouve dans le monde nahua.

62. Pour donner un ordre de grandeur, la Rome républicaine comptait dans les 500 000 habitants, et le double sous Auguste. Mais le calcul démographique est difficile pour Teotihuacan.

63. Cowgill, 2009, p. 83-89.

64. Catalogue Teotihuacan, 2009, p. 442.

65. *Ibid.*, p. 113-116.

66. Cowgill, 1983 ; Manzanilla, *in* Olivier, 2008, p. 117-121.

67. Taube, 2005, p. 28.

68. Nous suivons ici la présentation de Dehouve, 2011, p. 97-115, et d'Edmonson, 1986, p. 7-8, en ce qui concerne la coïncidence fortuite mais logique avec la *vara* espagnole.

69. Voir l'exposé de cette méthode dans Dehouve, 2011, p. 59-61.

70. Aveni, *in* Carrasco *et al*., 2000, p. 253-268. Pour une synthèse, López Luján, 2012.

71. López Luján, Neff et Sugiyama, *in* Carrasco *et al*., 2000, p. 219-249.

72. Broda, *in* Carrasco *et al*., 2000, p. 400.

73. Catalogue, 2009, p. 152.

74. Ces petits objets datent de 250 environ et sont reproduits dans le catalogue de 2009, p. 303, fig. 114. Dehouve, 2011, parle de l'omniprésence des structures en fractale, parmi lesquelles le quinconce, p. 89-90.

75. Voir les nombreuses représentations du 4 + 1 dans Séjourné, 1966, p. 90-96.

76. Heyden, 1975, p. 131-147.

77. Manzanilla, 2008.

78. Baudez, 1999.

79. López Luján, 2012 ; Baudez, 1999. Dans les Andes cet ordre « cosmique » semble également présent à Chancay, Pérou, cf. Duroselle, 2014.

80. Langley, James, « Langage symbolique et écriture à Teotihuacan », *in* Catalogue, 2009, p. 161-167.

81. Taube, *in* Carrasco *et al*., 2000, p. 269-340.

82. Langley, *in* Carrasco *et al*., 2000, p. 161-167.

83. Urcid, 2005, p. 19-26.

84. Sugiyama, *in* Carrasco *et al*., 2000, p. 117-144.

85. Catalogue, 2009, fig. 155 a et b.

86. Taube, *in* Carrasco *et al*., 2000, p. 269-340, p. 311 pour le lien avec le brasier primordial.

87. Voir notamment Sugiyama, *in* Carrasco *et al*., 2000, p. 117-143.

88. Florescano, 1987, p. 192-198. Sur Tepantitla l'ouvrage de référence reste celui d'Esther Pasztory, *The Murals of Tepantitla, Teotihuacan*, New York, Garland Publishing, 1976.

89. Dehouve, 2011, p. 50-52. Les Mayas concevaient deux zéros différents. L'un, positionnel, signalant la place vide dans une date du Compte Long ; l'autre zéro était utilisé par le calendrier solaire et marquait le début d'un nouveau cycle de 0 à 19. C'est la raison pour laquelle il y a plusieurs façons de représenter le zéro. Le coquillage est une des graphies du zéro de position.

90. Edmonson, 1986, p. 8.

91. Edmonson, 1986, p. 31.

92. C'est le cas des Osages, un groupe Sioux, très bien documentés par un ethnologue indigène, La Flesche, du début du XXe siècle. Lévi-Strauss, 2008, p. 621 et 712 (« La Pensée Sauvage »).

93. Whiting, *in* Schmidt, de la Garza et Nalda, 1999, p. 210-215.

94. Voir en particulier les magnifiques reproductions de Doris Reents Buder, *in* Schmidt, de la Garza et Nalda, 1999, p. 271-295.

95. L'historicité des dynasties étrangères gravées sur les stèles fut avancée dès 1993 par Tatiana Proskouriakoff. Récemment les travaux de David Stuart (*in* Carrasco *et al*., 2000) ont approfondi ce difficile déchiffrement, apportant une vision historique et idéologique nouvelle que nous résumons ici.

96. Fash et Fash, *in* Carrasco *et al*., p. 433-464.

97. Sahlins, 1985.

98. Fash et Fash, *in* Carrasco *et al*., 2000, p. 451-456.

99. Tedlock, 1996, p. 46.

100. Taube, 2005, p. 23-35.

101. Tedlock, 1996, p. 191-194. Ce passage du Popol Vuh évoque l'exemple du Seigneur Serpent à Plumes. Le thème de la pénitence n'est pas limité aux seuls Quiché.

102. Edmonson, 1986, affirme dans son introduction que presque la moitié du texte de Chumayel fut écrit à l'époque classique, en écriture glyphique. Chumayel est une ville située à la frontère des territoires Xiu et Itzá.

103. Roys, 1933, p. 115 ; Demarest, 2013, p. 268-274 ; Kowalski et Kristan-Graham, 2007, p. 41.

104. Tedlock, 1996, introduction ainsi que p. 209 et 352.

105. Edmonson, 1982, introduction. Que le récit soit ou non mythologique n'est pas important, l'essentiel étant que ces origines étaient revindiquées par leurs descendants.

106. Kowalski et Kristan-Graham, 2007, p. 22. *Tule* est aussi un mot nahuatl pour « multitude ».

107. Le livre de référence sur Topiltzin est celui de Nicholson, 2001.

108. Nicholson, 2001, p. 280-282.

109. Tedlock, 1996, p. 295.

110. Edmonson, 1986, p. 169-178.

111. López Austin et López Luján, *in* Carrasco *et al.*, 2000.

112. Scholes et Roys, 1948, p. 15 et 317.

113. McCafferty, 2005, p. 284-285, et 2000, p. 341-367 ; Nicholson, 2001, p. 92-93.

114. White et Weinstein, 2008. Les Huastèques auraient joué un rôle de relais, comme le montrent des similitudes de motifs entre ce peuple du nord-est du Mexique et la région Caddo de Louisiane. Des céramiques et des pendentifs en coquillage ont été fabriqués sur place dans le bassin du Mississipi d'après des modèles mexicains.

115. Andrews, 1995.

116. C'est depuis ces postes de guet qu'ils apercevront les nefs des Espagnols.

117. Sabloff, 2007, p. 22-23 ; McCafferty développe aussi le thème du « world system » à propos de la centralité de Cholula, ainsi que Smith, 2007, p. 597-598. Sur les confédérations marchandes, cf. I-2.

118. Zimmermann-Holt, 2009, qui reprend le concept de Geerz (Negara) ; Alt *et al*., 2010 ; Pauketat, 2003.

119. Salisbury, 1996, p. 440.

120. Voir King, 2007, p. 1-14, et textes de Brown et de Knight, p. 151-164.

121. Sur les cerfs et daguets d'Amérique du Sud, voir Renard-Casevitz, 1979.

122. Selon White et Weinstein, 2000, voir I-4.

123. Salisbury, 1996, p. 447-448.

124. Nous suivons ici dans ses grandes lignes le travail exhaustif de Mathiowetz, 2011.

125. Nelson *et al*., 2015, pour un bilan actuel sur les territoires septentrionaux.

Chapitre 5

1. Lockhart, 1992, p. 419 ; Molina, 1555, fol. 113v, « esculpidor ».

2. *Ibid*. 1555, fols. 147r et 118v.

3. Clendinnen, 1991, p. 214-215.

4. Galarza, 1992.

5. Coe,

6. Nous ne pouvons ici que présenter les grandes lignes de ce système décimal et de son extension métaphorique dont la logique est le sujet du livre de Urton, 1997.

7. C'est dans cette optique que Pärssinen et Kiviharju, 2004, ont réuni une série de textes qui reflètent le contenu de khipus.

8. Cereceda, 1978 ; Desrosiers, 1985.

9. Renard-Casevitz, 1980-1981.

10. Phipps, 1996, p. 111-120.

11. Voir en particulier Gruzinski, 1988 et 1991.

12. Il est connu aussi sous le nom de *Codex Boturini*. Il a servi de source au *Codex Aubin* (1576) écrit sur papier européen. Tous les deux puiseraient leurs informations dans une source disparue, appelée la Chronique X. Voir Castañeda de la Paz, 2006.

13. Graulich, 1994, p. 16-18.

14. Ce thème a été développé par López Austin, 1997.

15. Castañeda de la Paz, 2006, p. 186-189, consacre un long développement à ces deux personnages divinisés ; Duverger, 1983, p. 67-158 pour les répliques d'Aztlan.

16. On peut voir ces représentations dans le texte de VanPool, 2003, p. 705 et 710.

17. Soustelle, 1979, p. 7-10. Huitzilipochtli fut de son vivant « un homme comme les autres », mais aussi un magicien réincarné dans l'astre du midi.

18. Selon d'autres versions, ces 400 victimes sont les enfants de Coatlicue, la mère monstrueuse de Huitzilipochtli. L'essentiel est l'exigence divine du sacrifice par arrachage du cœur.

19. Jonghe, 1905, publie le manuscrit de Thevet. Les Caddos formaient part de la constellation Cahokia, voir chapitre 4.

20. Le *Codex Tovar* a été connu sous le nom de *Codex Ramírez*, celui qui trouva le manuscrit. Il a été dessiné au XVI[e] siècle probablement par des *tlacuilos* de l'entourage du jésuite Juan de Tovar. Nous avons suivi l'édition de 1878 établie par Orozco y Berra ;

l'iconographie originale publiée par la Library of Congress (Washington) est disponible en ligne.

21. *Codex de Florence*, liv. X, fol. 114-146.

22. El Tajin (600-1200) était occupée par les Totonaques, un ensemble chichimèque auquel appartenaient les Huastèques d'après le *Codex de Florence*. Bien avant, ce site avait des traits olmèques. Le lien entre la grotte et la matrice est évoqué par Sahagún, 1979, liv.VI.

23. Sahagún, *Historia*, liv. III, chap. 12.

24. López Austin, 1997, p. 82-85 et 105.

25. *Codex de Florence*, fol. 119-120.

26. Cieza, CR, chap. IV.

27. Arkush, 2008, sur l'importance des forteresses ou *pukaras* à partir du début du XIVe siècle ; Cerrón Palomino, 2011, pour qui la première langue parlée par les ancêtres des Incas, natifs du bassin du Titicaca, fut le puquina, puis l'aymara et bien plus tard le quechua.

28. Cieza, CR, chap. VI-VIII.

29. Garcilaso de la Vega, 1609, liv. 1, chap. XVIII.

30. Sarmiento de Gamboa, 2001, chap. 8, p. 46-47.

31. Betanzos, 1987, chap. 3 et 4, p. 17-22.

32. Santa Cruz Pachacuti, 1992, p. 188.

33. Bauer, 1991, p. 15. Dans les versions en anglais qui circulent en ligne, c'est aussi la disposition horizontale qui a été adoptée, à tort.

34. Santa Cruz Pachacuti Yamqui, 1992, p. 188, parle de ces constructions. Les « fenêtres » de Marastoco et de Sutitctoco sont celles de leurs oncles et des aïeux matrilinéaires et patrilinéaires.

35. Graulich, 1994, p. 33-34.

36. Gruzinski, 1996, p. 207-215. Tlatelolco est aujourd'hui intégré à la ville de Mexico.

37. *Codex de Florence*, liv. X : il se réfère aux livres sacrés emportés par les sages après leur séjour à Tamoanchan.

38. Hassig, 1995, p. 176.

39. Hassig, 1995, p. 218.

40. C'est ce qu'affirme Díaz. Le chiffre impair permet seul d'obtenir un résultat.

41. *Ibid.*, chap. 15, liv. 6, 64r-v, dans la traduction de Salvador Díaz Cíntora, 1995, p. 141-142, qui corrige celle de Sahagún, biaisée sur plusieurs points théologiques.

42. *Ibid.*, chap. 9, 35v ; chap. 10, 39v.

43. Les chiffres sont approximatifs mais semblent ne pas dépasser les 250 000 habitants. Des fouilles récentes (2016) effectuées dans une des quatre sections de la Cité ont mis au jour une trentaine de *chinampas*, indice de l'importance de la population.

44. Le *Codex Mendoza* a été élaboré en 1545 à la demande du Viceroi don Antonio de Mendoza.

45. Galarza, 1992, p. 41-47.

46. Les *calpulli* semblent obéir à des liens de parenté sur la nature desquels les spécialistes ne s'accordent pas.

47. Nous suivons ici en grande partie Caso, 1963.

48. *Codex de Florence*, liv. VI, « Oraciones, adagios », chap. 2 et 43, fols. 5 r, 203v, 212 r. Les discours adressés à Tezcatlipoca et à Tláloc dans ce même liv. VI, pour qu'ils daignent tourner leur regard sur les *macehuales*, ont été peut-être influencés par le christianisme. En tout cas, ils sont exprimés dans un nahuatl classique et traduits en espagnol.

49. Taube, 1995, p. 90-91.

50. Monterrosa Desruelles et Melgar Tisoc, 2017, p. 905-908.

51. Ragsdale, Edgar et Melgar, 2016. Les critères pour déterminer les origines sont à la fois comparatifs et biologiques (nutrition, dentition).

52. González, 2002, p. 55-56.

53. Sahagún, 1979, liv. IX, 7, p. 522.

54. Durán, 1980, p. 80. Les illustrations du texte du dominicain (1579) forment le *Codex Durán.*

55. *Ibid.*, p. 135-136.

56. López Austin, 1997, p. 199.

57. Durán, 1980, p. 137-139.

58. *Ibid.*, p. 102.

59. Thouvenot,

60. *Ibid.*, p. 312.

61. Il s'agit du liv. VI. Cette absence a été remarquée par le commentateur de ces textes, Salvador Díaz Cíntora auquel nous renvoyons (édition de 1995).

62. Tezcatlipoca possède une centaine de dénominations qui chacune se réfère à un attribut de cette divinité majeure.

63. Cortés, 1976, p. 52.

64. Chap. X, 46 v., p. 79. On ne peut pas être convaincue par le commentaire de Díaz Cíntora qui affirme en note : « aucun rapport avec l'ascète de Tula, ni avec le dieu de la planète Venus ».

65. Duviols, 1979a.

66. Cerrón Palomino, 2011, en se fondant sur le témoignage de Betanzos et sur des considérations étymologiques et phonétiques.

67. Cf. I-2. Cette information provient de Cabello de Balboa, considéré toujours comme une source précieuse. La question de la navigation est pourtant rejetée, ainsi que celle des analogies entre les constructions incas et celles de l'île de Pâques.

68. C'est ce que montre Julien, 2009, p. 21-26, en comparant les sources principales.

69. Marsh *et al.*, 2017 ; Pärssinen *et al.*, 2010, sur Paria la Vieja.

70. Wachtel, 1971, et Murra, 1978.

71. Wachtel, 1980-1981.

72. Rostworowski, 1998, p. 69-72.

73. Les cités andines ont des traits caractéristiques. Voir Kolata, 1983, p. 345-371, et Craig Morris, à propos de Huánuco pampa.

74. Nous y reviendrons dans la partie consacrée à l’époque coloniale. Au XX[e] siècle, à Pindilig (Équateur), cette réverbération produisait des « arcs-en-ciel » dont le contact était très dangereux pour l’homme (Bernand, 1992).

75. Rostworowski, 1998, p. 50-52.

76. Lounsbury, 1978.

77. Selon l’analyse d’Itier, 2013, p. 69-71.

78. Cieza de León, CR, chap. 30.

79. Le document le plus complet sur le système de *ceques* est celui de Cobo, t. 2, liv. 13, p. 169-186. Zuidema, 1964, a écrit un livre toujours de référence, dont la lecture difficile a été facilitée par Wachtel, 1966.

80. *Codex de Florence*, liv. VI, *Oraciones*…, chap. 3, fol. 9r.

81. *Ibid*., chap. 8, fol. 31r.

82. Clendinnen, 1991, p. 249-252 ; Gruzinski, 1990, p. 87.

83. Durán, 1980, p. 148-149.

84. Sahagún, 1979, I, 1, p. 31 ; Durán, 1980, p. 99 : *mataban la semejanza de este ídolo*, écrit le dominicain.

85. Sahagún, 1979, II, 24, p. 107.

86. *Ibid*, p. 253.

87. Miller et Taube, 1997, p. 40.

88. *Codex de Florence*, liv. 6, chap. 43, 200v.

89. Duverger, 1979, p. 202-204.

90. Baudot et León-Portilla, 1991, p. 67.

91. Gaither *et al*., 2008. Ce rapport d’homologie entre l’homme (dans le sens générique) et le camélidé ouvre une piste qui devrait être explorée par les anthropologues.

92. Cette chronique a été publiée par Duviols, 1986, p. 463-476.

93. Reinhard, 1996.

94. Reinhard, 1999, et Ceruti, 2015, qui a participé à ces fouilles et offre un bilan sur la question des sacrifices.

95. Cieza de León, CR, chap. 28.

96. Publié par Duviols, 1967.

97. Entre 1973 et 1977, j’ai recueilli à Pindilig (Équateur), de la bouche des personnes les plus âgées, le récit d’un sacrifice humain qui avait suivi l’ouverture de la route qui relie désormais ce village et le chef-lieu Azogues, dans les années 1920. Seul changement, plutôt que de sacrifier un enfant, les villageois choisirent un vieillard, limitant ainsi l’étendue de la perte…

98. Pärssinen et Kiviharju, 2004, p. 101-138. Les textes sur les *ceques,* recueillis par Polo de Ondegardo et recopiés par Bernabé Cobo, sont la mise par écrit des données d’un ou de plusieurs *khipus*.

99. Estete, 1992, p. 76.

100. Cieza de León, CR, chap. 52.

101. Comme le remarquait il y a déjà longtemps Granet, à propos des Chinois anciens.

102. Soustelle, 1979, p. 135-152. Cet auteur signale la position ambiguë de Huizilipochtli, dieu du Sud mais solaire, identifié au zénith, au moment où le soleil « regarde vers la gauche ». Dans certains cas, (*Codex Borgia*) seuls l'Est et l'Ouest sont des espaces solaires (p. 144).

103. *Codex de Florence*, liv. X, chap. 16, « De los tratantes *puchtecatl* ».

104. Sahagún, liv. IX-2, 13, p. 491.

105. *Codex de Florence*, liv. 10, chap. 16, fols. 43-46.

106. Sahagún, *Historia*, liv. XII, p. 766.

107. Sahagún, liv. XII, chap. XXXVIII.

108. Les chiffres sont variables : moins de 700 Espagnols avec plus de 2 000 alliés indiens et une réserve potentielle de 50 000 guerriers selon les estimations de C. Duverger dans son ouvrage sur Cortés (2001).

109. Selon l'hypothèse de Duviols, 1979a.

Partie II – Variations hétérodoxes sur fond de croix

Chapitre 6

1. Sur ces liens culturels et symboliques voir Désvaux, 2001, chap. 18 et 19.

2. *Saga d'Eiríkr le Rouge*, 1987 (extraits de *Sagas islandaises* de la Bibliothèque de la Pléiade). La graphie du nom du héros est ici simplifiée en Eric.

3. Verano et Ubelaker, 1992, p. 145-146.

4. Cité dans Forbes, 1988, p. 29.

5. Cartier, 1981, p. 140

6. Haefeli, 2007, p. 425, signale que la couleur des biens est plus importante que leur utilité.

7. Hartog, 2003, p. 15.

8. Bychkov et Jacobs, 1994. L'histoire du peuple ressuscité en batraciens fut racontée à l'ambassadeur Herberstein lors de sa traversée de la Lucomoryae, dans les montagnes au-delà de l'Ob (dans la chronique *La Moscovie du XVIe siècle vue par un ambassadeur occidental*, Paris, Calmann-Lévy, 1965, p. 139).

9. Setchell, 1921, p. 411.

10. Le texte de Murdoch, 1888, a vieilli mais contient des références intéressantes.

11. Gruzinski, 1988, p. 26-34. La notion de bricolage se réfère ici à l'opération intellectuelle définie par Lévi-Strauss dans *La Pensée Sauvage*.

12. Cook, 1999, p. 48-50.

13. La référence se trouve dans le *Chilam Balam de Chumayel*, sous la rubrique « Khalay de la Conquista ».

14. Roys, 1933, « Katun de la flor », p. 124. Sur les cycles du calendrier maya cf. I-3.

15. Salisbury, 1996, p. 450-453.

16. Las Casas, 1995.

17. Cook, p. 214-215.

18. Sahagún, 1979, liv. XI-7-4, p. 707.

19. Denevan, 1992, p. 369-385.

20. AGI, Patronato 184, ramo 2, Rodrigo de Albornoz : noticias sobre Cristóbal Dolid, 1525.

21. Lockhart, 1992, p. 191-198.

22. *Ibid*., p. 177-185.

23. Cieza de León, CP, 1984, p. 68-69.

24. Cooke *et al*., 2003, p. 111-112.

25. *Relación de la provincia de Esmeraldas que fué apacificar Andrés Contero* (Lima, 1569), *in* Ponce Leiva, 1991, p. 67-68.

26. *Relación del pueblo de Manta y Puerto Viejo*, *in* Ponce Leiva, 1991, p. 530-531.

27. Blower, 1996, p. 183.

28. « Relación en suma de la doctrina y beneficio de Pimampiro, 1591 », *in* Ponce Leiva, 1991, 1, p. 480-488.

29. Hagan, 2013, p. 5-7. Parmi les peuples qui souffrirent des attaques de la Confédération iroquoise, on peut citer les Pawnees, qui furent repoussés à l'ouest du Mississipi et les Hurons Wendat, qui durent trouver refuge dans le « far west » du Wisconsin.

30. Havard et Augeron, 2013, p. 125-152 et 273-281.

31. Saignes, 1993, p. 43-71.

32. Haefeli, 2007, p. 430. « Manitou » était le terme utilisé par les différentes tribus algonquines pour désigner des étrangers puissants aux étranges pouvoirs. Les Mohicans sont des Mohawks, une des nations iroquoises.

33. Sahlins, 1985.

34. Schmidl, 1985, p. 155.

35. Whitehead, *in* Roosevelt, 1994, p. 35-46.

36. Federmann, 1985, p. 94.

37. Dreyfus Gamelon, 1992.

38. AGI, Patronato, 29, R.19, fol. 2.

39. Saignes, 1985.

40. RGI, II- p. 75-78.

41. AGI, 235, R.2, 1573, fol.5.

42. Zavala, 1978, p. 108-109.

43. RGI-1, p. 397-400.

44. Lizárraga, 1968, p. 92.

45. Egaña, MP VI, p. 13-81.

46. *Documentos históricos*…, p. 233-234.

47. Whitehead, 1994, p. 44-45.

48. Scholes et Roys, 1948, p. 324.

49. L'histoire du cheval américain est étonnante. *Equus*, l'ancêtre de notre *Equus caballus*, passa en Asie par l'isthme de Béringia vers 10000 av J.-C. où il sera domestiqué pour la première fois en Ukraine vers 3500 av. J.-C. Ainsi, les premiers chevaux qui debarquèrent avec les conquistadores retrouvaient leur berceau initial. Cf. Digard, 1994, p. 136-137.

50. Digard, 1990 et 1994, consacre de nombreuses pages à l'Amérique, notamment p. 166-172 pour les animaux ensauvagés ou *cimarrones*. Pour l'expansion du cheval en Amérique du Nord, voir Haines, 1938, p. 429-437, qui reste une référence.

51. Deffontaines, 1957, p. 5-20.

52. AGI, Patronato, 294, N. 14, 1581, F. 3v.

53. Sánchez, 1991, p. 155 et 158. L'expression citée est *como cochinito.*

54. Perrin, 1987.

55. Gruzinski, 1985, p. 61-62.

56. Wachtel, 2019, développe ce mouvement messianique.

57. Poma de Ayala, 1936, fol. 931.

Chapitre 7

1. Cortés, 1976, p. 229.

2. ARSI, *Residencia de Fontibon*, fols. 51v-52.

3. Poma de Ayala, fols. 389-391.

4. Pané, p. 53-56.

5. *Libros de Chilam Balam*, XIV, « Kahlay de los Dzules ». Cette date est la plus ancienne concernant l'effondrement de Chichén Itzá.

6. Roys, 1933, p. 95.

7. *Ibid.*, p. 123-125. Cet auteur signale la dérive polythéiste du culte des saints et des Vierges, qui facilite la superposition et le syncrétisme des croyances.

8. Gruzinski, 1985, p. 22 et 42-43 ; *Codex de Florence*, *Oraciones*, 209v.

9. Gruzinski, 1988.

10. ARSI, Lett. Annuae 1617, fol. 52.

11. Saignes, 1999, p. 113-116 ; sur l'importance des rites funéraires chrétiens et les conceptions indigènes, voir Ramos, 2010.

12. Comme le montrent Taylor, 1996, Celestino et Meyers, 1981, et pour la musique d'église, Pilco Paz, 2012.

13. Dubois, *in* Havard et Augeron, 2013, p. 121-122.

14. Ronda, 1981, p. 369 et 384 ; Haefeli, 2007, p. 414.

15. Bettini, 2014, p. 33-34, oppose la violence monothéiste à la malléabilité des systèmes polythéistes.

16. Miller, 1973.

17. Lockhart, 1992, p. 253 et 536-537. Sur la représentation de la Trinité, voir plus loin à propos des catéchismes illustrés.

18. Sur les superpositions des deux mondes, voir Estenssoro, 1996, p. 1229-1231.

19. Taylor, 1987, p. 24-25.

20. Ronda, 1981, p. 69-71.

21. Landa, 1985, p. 102.

22. López Austin, 1997, p. 254.

23. Dictionnaire de Rémi Siméon : *celia* et composés ; López Austin, 1997, p. 195-196.

24. Burkhart, 1988.

25. Baudot et León-Portilla, 1991. Ces *Cantares* en nahuatl ont été composés au XVI[e] siècle sur des modèles anciens. Ils ont été nourris de métaphores chrétiennes.

26. Bernand et Gruzinski, 1988 ; Gruzinski, 1991 et 1994.

27. Nicholson, 2001, p. 238-244. *Histoire du Méchique*, chap. 2, p. 12-14. Rappelons qu'on les trouve aussi dans le bassin du Titicaca (chap. 4).

28. Cummins, 2004, p. 354 et ss, sur la peinture de batailles rituelles, Flores Ochoa, 1990.

29. Lara, 2008 ; Mendieta, t. 1, chap. 29 ; Jeanne, 2011, sur la méthode illustrée employée au Mexique par Diego Valadès.

30. Bernand, 2009, sur les motifs et la traduction.

31. Les images du christianisme primitif sont-elles aussi conçues par rapport au spectateur ? On peut se poser la question.

32. Galarza et Siliotti, 1992, p. 17.

33. Selon Lara, p. 216-217, le *tonalli* associé à la tête, le *teyolía* au cœur et le *ihiyotl*, qui commande les émotions, au foie. Ce dernier prend la place du *nahualli*, évacué ici.

34. Farriss, 1984, p. 311-312.

35. Sur le rituel de « dispersion » dans l'iconographie maya, voir Stuart, 1984.

36. López Austin, 1980, p. 242-246.

37. López Austin, 1997, p. 89. Il se fonde sur le texte anonyme de 1538, *Origen de los mexicanos por sus pinturas* ; Thouvenot, 1982, p. 237.

38. Burkhart, 1988, p. 234-256.

39. Salonius et Worm, 2014.

40. Motolinia, I, chap. 4, p. 25.

41. Taube, 1995. Sur les déesses-mères, López Austin.

42. Pardo, 2004, p. 117-129.

43. *Ibid.*, p. 68.

44. Lockhart, 1992, p. 237-238.

45. Gliozzi, 2000, traite exhaustivement ces aquestions, notamment p. 243-309.

46. Nicholson, 2001, p. 101-109.

47. C'est le point de vue de l'école, née en Inde, des *subaltern studies*, dont Homi Babha est le porte-voix le plus célèbre.

48. Durán, 1980, chap. 89.

49. Cortés, Carta del 30 de octubre de 1520, p. 52.

50. Farriss, 1984, p. 303 ; Vogt, 1992, p. 270-272.

51. Poma de Ayala, fol. 123.

52. *Ibid.*, fols. 92-94.

53. Nóbrega, 1988, p. 77-78.

54. *Ibid.*, p. 10 et 88-99.

55. « Carta de Martin González, clérigo, al Consejo de Indias dansdo cuenta del levantamiento de ciertos indios », Asunción, 1556, dans *Cartas de Indias*, II, Madrid, Atlas, coll. BAE, n°CCLXV, 1974, p. 632-633.

56. ARSI-14 « Descripción del Nuevo reyno de Granada […] que desde la Nueva España hicieron los padres Alonso de Medrano y Francisco de Figueroa, sacerdotes de la misma compañía », 1629, 17 fols.

57. ARSI, 1649, Peruana 15, fol. 236v.

58. Aguiló, 1978, p. 355.

59. Gow et Condori, 1976, p. 19-36.

60. Dubois, *in* Havard et Augeron, 2013, p. 121-122.

61. *Ibid.*, p. 108-110.

62. *Ibid.*, p. 101.

63. Barabas, 2000, p. 121-123.

Chapitre 8

1. Le traité de J. Arriaga date de 1621 et a été publié en 1968. La documentation sur les idolâtries du Pérou a été publiée en partie par Egaña dans les *Monumenta Peruana*, et par Duviols, 1986, pour ce qui concerne Cajatambo. Il reste encore de nombreuses liasses dans les archives romaines (ARSI). Sur le fonctionnement des missions au Pérou, voir Maldavsky, 2007, p. 45-70.

2. ARSI, Lett. Ann. Peruana, 14, 1613, fol. 12.

3. Gruzinski, 1976, p. 195-217.

4. Gutiérrez, p. 55 et ss.

5. Nóbrega, 1988, p. 77 et 95.

6. Tombini Wittmann, 2011, p. 160-166.

7. Wilde, 2009, p. 152-156.

8. Ronda, 2008, p. 79-80.

9. L’épisode du miracle du Père Medrano est mentionné par Joseph Cassani dans son histoire de la Compagnie de Jésus dans le Nouveau Royaume de Grenade (1976), p. 46-47. Pour le Mexique, Gruzinski, 1976, p. 208.

10. ARSI, Nov. Regni, 12-1, 1606, fol. 34-36 (Fontibon).

11. *Ibid.*, 1609, fols. 48, 54 et 82.

12. *Ibid.*, 12-1, fol. 82 v.

13. *Ibid.*, 1608, fol. 49v. L’initiation se déroule dans l’obscurité des huttes, et en contact direct avec la terre. Pour y accéder de l’extérieur, les maîtres des initiés doivent ramper à même le sol et s’y glisser à l’intérieur par un trou.

14. ARSI, Peruana 12, 1600, fol. 210v.

15. ARSI, 1629, fol. 11r.

16. *Ibid.*, fol. 51r-52v.

17. ARSI 13-1, Letterae Annuae, 1691-1693, fols. 534-53.

18. ARSI 12-1, 1611-1612, *Residencia de Caxica*, fols. 90r-92v.

19. *Ibid.*, fol. 82.

20. Chaumeil, 1893, sur le chamanisme du Piémont andin et sur la place des fléchettes lancées par les personnages malveillants pour provoquer mort et infortunes. Ajoutons que nos jésuites se définissent comme des « chasseurs » d'idolâtries.

21. ARSI, Nov. Regni et Quitensis, 12-I, 1606. La glossolalie est un outil important puisque le jésuite en est l'interprète et est, par conséquent, capable de connaître toutes les langues.

22. Duviols, 1971, p. 29-41 ; Taylor, 1980.

23. Duviols, 1971, p. 40 ; Poma de Ayala, fols. 936 et 941.

24. ARSI, Huaraz, fols. 56-56v.

25. ARSI, Lett. Annuae Peruana 14, 1613, fol.-s 36-38.

26. *Ibid.*, fol. 54.

27. Archivo Histórico Nacional de Madrid, Inquisición, 1580, Causa de Diego de la Rosa, fols. 134-136.

28. Arriaga, p. 193-277 ; Duviols, 1971, pour une réflexion plus large.

29. Bloechl, 2013, p. 90-91 et 100-106.

30. Cité par Nutini et Roberts, 1993, p. 85-89, qui fait le point sur la question à partir des documents relatifs à Tlaxcala.

31. Ruiz de Alarcón, chap. 4, 196.

32. *Ibid.*, chap. 6.

33. Bricker, 1981, p. 141 et ss. Le folklore du Chiapas fournit de nombreux exemples de l'importance de cette divinité.

34. Salazar-Soler, *in* Saignes, 1993, p. 35-42.

35. Benítez, 1974, t. 2, p. 131-147. Aux États-Unis le « peyotisme » fut à l'origine de la *Native American church*.

36. Barabas, 2000, p. 145-147 ; Reff, 1995.

37. Reff, 1995, p. 65-67.

38. Barabas, 2000, p. 158.

39. Robins, 2005, p. 25-34.

40. *Ibid.*, p. 28.

41. *Ibid.*, p. 112-114.

42. *Ibid.*, p. 143-146.

43. Sahagún, l. X, 8, p. 554.

44. Tomlinson, 2009 ; Bernand, 2013. Sans compter l'œuvre incontournable de Robert Stevenson, trop vaste pour être citée ici.

45. Duverger, p. 31-35.

46. Lara, 2008, p. 134-136 et 190-199.

47. Taube, 1995, p. 64-65.

48. Bernand, 2006, p. 118-121.

49. *Monumenta Peruana*, 1571, p. 423-424 ; 1579, p. 280, 631.

50. Duviols, 1971, p. 239-241.

51. Bernand, 2013, sur ce point des doubles versions, la profane pouvant contenir aussi des paroles contraires à la morale chrétienne. Cet aspect apparaît aussi au Portugal et au Brésil.

52. Chiva Beltrán *et al*., 2012, p. 148.

53. Sahagún, HG, liv. II, appendice 27 ; Bierhorst, 2009, p. 1-23.

54. Bierhorst, 2009, p. 68-69. Il s'agit d'un manuscrit de poèmes inclus dans la chronique métisse de Juan Bautista Pomar (1582).

55. Esses, v.1, 1992, p. 465.

56. Bierhorst, 2009, p. 69, signale que les paysans croyaient qu'il reviendrait à la tête d'une armée de deux millions d'hommes pour défendre la cause indienne.

57. Poma de Ayala, fol. 783. Antoinette Molinié, qui a fait une étude ethnographique du corpus de Camuñas de Tolède, remarque la ressemblance entre ces personnages et ceux, contemporains, des rituels espagnols (communication personnelle et photographies publiées dans *Nuevo Mundo et Mundos Nuevos* du 29 mars 2012, comptes rendus et essais historiographiques).

58. Bernand, 2013, p. 347.

59. AGI/MP/Mexico 434, 1791 ; AGI, Mexico, n° 204, fols. 1-1v, 1799.

60. Gutiérrez, 1991, p. 83-84 ; Bierhorst, 2009, p. 67-69.

Chapitre 9

1. Udo Oberem, 1993, notamment son Testament, p. 131.

2. Poma de Ayala, fols. 266, 268, 278, 270-271. Il se place du point de vue catholique.

3. Selon un document remarquable publié par Sánchez, 1991, p. 75-76. Le « ro » est ici le diable. Les faits se déroulent en 1662 et donnent lieu à une investigation poussée dans la doctrine de Sallán (Chancay).

4. Molina, 1989, p. 49-50. Il est significatif que, dans son introduction, le chroniqueur mentionne en premier le *cerro* et non le temple, dont on parlera plus loin.

5. ARSI, Peruana 14, 1613, fols. 11-12.

6. Cieza de León, chap. LXXXIV, p. 109-111.

7. Gil, 1989, v. 3, p. 114-115. Selon d'autres versions, l'or aurait été caché au fond des grottes.

8. Taylor, 1987, p. 47-49.

9. Taylor, 1987, p. 161.

10. Duviols, 1971, p. 228.

11. Itier, 2013, p. 29-35.

12. Duviols, 1979b, un texte capital pour comprendre le culte des ancêtres dans les Andes, ainsi que l'importance « idéologique » de ceux que nous avons qualifié de seigneurs de la Guerre, désignés par le terme quechua de *sinchi*.

13. *Ibid*., p. 12.

14. Salomon, 2004, p. 49 et 77-107, fait ce rapprochement entre le bâton de commandement des autorités coloniales, *vara* en espagnol mais *staff* en anglais, avec le

Seigneur des Bâtons, le « Staff-god ». Cette sacralisation de la *vara* qui va au-delà de sa fonction coloniale est également signalée par Vogt, 1992, p. 285-289, au Mexique et en particulier chez les Chamulas.

15. *Ibid.*, p. 14-16.

16. Arkush, 2008.

17. *Ibid.*, p. 20.

18. Murúa, chap. 17, fols. 36v-37r.

19. Duviols, 1985, p. 15.

20. *Ibid.*, p. 113.

21. Itier, 2013, rappelle que Viracocha fut d'abord traduit par « Dieu ». cf. Quetzalcoatl.

22. *Ibid.*, p. 13.

23. ARSI, 1610, fol. 80.

24. ARSI, Lett. Ann Peruana, 15, Collegio del Cuzco, 1630.

25. Mathieu, 17,1,9.

26. Duviols, 1997, p. 101-114.

27. Guffroy, 2011, p. 82 : la *chakana* des dessins sur pierre des sites côtiers de Checta, Huancor et Altos de las Guitarras est associée à des oiseaux maritimes.

28. Urton, 1997, p. 116. Selon cet auteur, « mama » indique l'origine, la source de la vie, des nombres, des couleurs, du pouvoir de reproduction et de multiplication.

29. Albornoz, 1989, p. 167-168.

30. Urton, 1997, p. 102 et 105.

31. Karadimas, 2016, p. 20-21.

32. Golte, 1973, à partir du Dictionnaire de González Holguin.

33. Voir Florescano, 2001, p. 15-44, pour une mise au point sur l'ensemble de ces documents.

34. *Ibid.*, p. 36-37, à propos du cas quiché.

35. Russo, 2013, p. 225-230.

36. Le meilleur ouvrage sur Aztlan reste celui de Duverger, 1983.

37. Durán, 1980, chap. 86, p. 135-136. Il écrit entre 1576 et 1581.

38. Contel, 2008, p. 153-183, qui se fonde à son tour sur les travaux de J. Broda, López Luján et López Austin, apporte sa propre et convaincante interprétation. Il identifie le dieu avec Tláloc, en dépit de la glose qui cite le nom de Tezcatlipoca.

39. Dehouve, 2016, p. 8-9, traduit *ixiptla* comme l'enveloppe d'un dieu : « ses yeux, sa bouche, son enveloppe ».

40. Contel, 2008, p. 166-167 : la statue de Tláloc qui se trouve au Musée ethnographique de Berlin a un *chalchihuitl* à la place du cœur ; p. 180 pour le rapprochement avec Chalcatzingo.

41. Russo, 2005, p. 122, 132 et 145, pour les images les plus spectaculaires.

42. Durán, 1980, chap. 96, p. 202-207.

43. Alva Ixtlilxochitl, 1985, chap. XXI, p. 94.

44. López Austin, 1997, p. 192-193.

45. Contel, 2008b.

46. López Austin, 1997, p. 192-193.

47. *Ibid.*, p. 145.

48. *Ibid.*, p. 146-147.

49. *Ibid.*, p. 159.

50. Albores et Broda, 1997.

51. Salazar-Soler, 2002, p. 193-202 et 258-259 ; Absi, 2003.

52. Bellenger, 2007, p. 127 et 196, où il compare cette ethnographie avec l'image de Poma de Ayala, fol. 316. Cet ouvrage est capital pour comprendre le culte des ancêtres et le rôle de la musique dans ce type de cérémonies.

53. López Austin, 1997, p. 221-233.

Partie III – Chroniques de la fin du monde

Chapitre 10

1. Rappelons que dans le Chiapas le soulèvement des Néo-Zapatistes de la fin du siècle dernier contre la politique du gouvernement d'instaurer le traité de libre commerce avec l'Amérique du Nord, l'ALENA, et de dissoudre les terres communautaires des *ejidos* remet sur la scène politique le monde paysan maya.

2. Cette question essentielle a fait l'objet d'une étude exhaustive par William B. Taylor, 1996.

3. Taylor, 1996, p. 255-357.

4. Farriss, 1984, selon les estimations des recensements de l'époque, p. 443 et p. 318.

5. Bricker, 1981, p. 55-69.

6. Barabas, 2000, p. 165.

7. Bricker, 1981, p. 60. Ces textes sont conservés dans les Archives des Indes (AGI), section Guatemala. Barabas, 2000, p. 168-171.

8. Barabas, 2000, p. 171.

9. Demarest, 2013, p. 287-289.

10. Bricker, 1981, p. 70. Il aurait lu l'histoire de la conquête du Yucatan par le franciscain Diego López de Cogolludo.

11. *Ibid.*, p. 73-74.

12. Bricker, 1981, p. 77-78.

13. *Ibid.*, p. 79-84. *Dzul* en maya yucatèque signifie « non indien ». Dans ce contexte, probablement un métis *ladino*, Farriss, 1984, p. 540.

14. Bricker, 1981, p. 163-168. Avec raison, cet auteur affirme que l'essentiel n'est pas de discuter des origines de la tradition mais de savoir si Canek et Tzul étaient vraiment des « rois » indiens dans leur comportement.

15. Ce que constate Stephens, 1987, qui a besoin d'interprètes pour communiquer avec les travailleurs embauchés pour dégager les ruines anciennes.

16. Rugeley, 1995, p. 479-481.

17. Florescano, 1997, p. 405.

18. Joseph, 1985, p. 118-119.

19. Edmonson, 1982, p. 47.

20. Edmonson, 1986, p. 215-217.

21. Edmonson, 1982, p. 192 ; 1986, notes 6347 (pour la comparaison avec Iman), 6352-6391, p. 261-262.

22. López Bárcenas, 2010, p. 43.

23. Stephens, 1987, t. 2, p. 242.

24. *Ibid*.

25. Stephens, 1987, t. 1, p. 96-97. L'auteur laisse entendre qu'il s'agit d'un tir réel : « a fact which indicates an abasement of character perhaps never found in any other people ».

26. *Ibid.*, p 111-113.

27. Gutiérrez Estévez, 1992, p. 305-306.

28. Miller et Taube, 1997, p. 82.

29. *Ibid.*, p. 304.

30. Stephens, 1987, t. 2, p. 326-333.

31. Rugeley, 1985, p. 479.

32. Rugeley, 1997, p. 484.

33. Florescano, 1997, p. 347-359.

34. Bricker, 1981, p. 93-94 ; Rugeley, 1997.

35. Florescano, 1997, p. 389-380.

36. González Navarro, 1968, p. 14.

37. Florescano, 1997, p. 397.

38. Bricker, 1981, p. 101.

39. Barabas, 2000, p. 121-123.

40. Xiu, Gaspar Antonio, *Usos y costumbres de los indios de Yucatán*, Mérida, Yucatán, Maldonado Editores, 1986 ; Farriss, 1984, p. 97, mentionne ce *ladino* exceptionnel ainsi que plusieurs lignages dont les noms apparaissent dans la guerre des *castas* comme les Pechs ou Pecs.

41. Bricker, 1981, p. 98-99.

42. González Navarro, 1968, p. 15-16.

43. López Bárcenas, 2007, p. 110-144.

44. González Navarro, 1968, p. 22-23.

45. Dumond, 1985, p. 294.

46. Bricker, 1981, reproduit ce document p. 187-207.

47. *Ibid.*, p. 294-295.

48. Dumond, 1985, p. 296.

49. Bricker, 1981, p. 117-118.

50. López Bárcenas, 2010, p. 41.

51. Bricker, 1981 ; Florescano, 1997, p. 424-426.

52. Barabas, 2000, p. 196-198.

53. Esponda Jimeno, 2007, apporte de nouveaux documents sur la rébellion des Chamulas.

54. En aucun cas nous ne trouvons le terme de *Hispanics* employé par Robins, 2005, qui est inexact et se fonde sur la classification bâtie aux États-Unis dans le cadre de l'immigration, qui distingue les citoyens espagnols, « Spaniards », et les « Hispanics » du monde latino-américain, vus comme des métis.

55. Gómez, 2013, notamment p. 246 et ss.

56. Barabas, 2000, p. 194. Cet épisode est minimisé par d'autres historiens qui parlent d'un service domestique et non pas de travail forcé dans les plantations de canne à sucre.

57. Le document a été publié en maya et en traduction anglaise par Bricker, 1981, p. 187-207. La référence se trouve dans les lignes 250-260, p 194.

58. Bricker, 1981, p. 138-139.

59. Coe, 1971, p. 171-172.

60. Taylor, 1996.

61. Bricker, 1981, p. 5 et 196.

62. Stanzione, 2000, p. 157-162. Nawal est ici utilisé pour *nagual*. J'ai vu beaucoup de ces éléments lors d'un court séjour à Atitlan en 2002.

63. Ma traduction ne rend pas la brutalité de l'expression, violente, vulgaire et courante en espagnol : « te vas a la mierda, te vas ahora mismo ».

Chapitre 11

1. López Austin et López Luján, 1996, p. 48-50.

2. Selon le grand érudit mexicain du XIXe siècle Alfredo Chavero, dans ses commentaires à l'*Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo, un chroniqueur métis de la fin du XVIe siècle. Je simplifie ici une histoire plus complexe.

3. Memoria Mexicana VII, 1603, p. 46-50.

4. *Ibid*., p. 55.

5. Velasco Toro, 1992, p. 31-40 ; Vogt, 1992, p. 281-282.

6. Sur cette question le texte le plus novateur est celui de João Pacheco de Oliveira, 1998.

7. *Ibid*., p.50-54. Ces Athapaskans appartiennent à la même famille linguistique que ceux d'Alaska (chap. 1 et chap. 12).

8. Hämäläinen, chap. 3.

9. Hagan, 2013, p. 234-237.

10. DeLay, 2007, p. 54-55.

11. Gouy-Gilbert, 1983, p. 36-38 et 54-55 ; Hu-Dehart, 2004.

12. Gouy-Gilbert, 1983, p. 36-38.

13. Rodríguez Palacios, 2011, p. 21-31.

14. López Bárcenas, 2010, p. 37-40.

15. Tradition recueillie par Benítez, 1976, p. 131-147.

16. Webb, p. 127-136. Les Kickapoos (Kikapús au Mexique) étaient originaires de l'Ohio occidental et parlaient une langue algonquine.

17. Smith, 1963, p. 36 et ss : « Apaches called the Mexican settlements their *ranches* ».

18. *Ibid*., p. 47-59.

19. DeLay, 2007, p. 49-50, à propos du mythe de la Création texan : « before, Texas was a wilderness », en raison de l'incapacité des Mexicains à contenir les sauvages.

20. Smith, 1963, p. 51-54.

21. Sweeney, 1986, p. 35-52. Les faits furent bien plus complexes, comme l'indique cet auteur.

22. Gouy-Gilbert, 1983, p. 54-56 et 62-63.

23. *Ibid*., p. 66-70 ; Dedrick, 1985.

24. Ortega Noriega, p. 57-84.

25. Gouy-Gilbert, 1983, p. 70-75.

26. Jáuregui, 2011, p. 182-183.

27. Prologue de Jesús Jáuregui au livre de León Diguet, 1992, p. 7-37.

28. Jáuregui, 1992, p. 17, cite la description du cycle rituel faite en 1934 par l'ethnologue Robert Mowry Zingg à Tuxpan de Bolaños.

29. *Ibid.*, p. 19, citant un texte de 1894.

30. D'après un journal de l'époque cité par Gouy-Gilbert, 1983, p. 76-77.

31. Joseph, 1985.

32. Katz, 1974, p. 15-22.

33. Knox, 1977, p. 63-65.

34. Katz, 1974, p. 16-17.

35. Padilla, 2011. C'est elle qui compare ces *haciendas* à la tour de Babel.

36. Gouy-Gilbert, 1983, p. 104. Le nom de Matus résonne auprès des lecteurs des livres de Carlos Castañeda dont le personnage principal est le nagual Juan Matus, un Yaqui rebelle et visionnaire du XX[e] siècle.

37. Cananea était située dans la zone frontalière entre le Sonora et les États-Unis. Les mines étaient enfin exploitées car auparavant les Apaches avaient détruit systématiquement tout établissement durable.

38. Palomares tenta de tuer Porfirio Díaz en 1908, mais le président sortit indemne du piège qui lui avait été tendu. Santana Pérez avait été un leader messianique de Tómochic.

39. Selon une lettre conservée dans l'Archivo Histórico Diplomático Genaro de Estrada.

40. Aguilar Camin, 1991, p. 131.

41. *Ibid.*, p. 118-119.

42. Gouy-Gilbert, 1983.

43. Gill, 1960, voit en elle un précurseur de la Révolution. Lilian Illades Aguiar, 1994, livre une étude plus détaillée de ces événements. Moreno Chávez, 2012, est intéressant pour les textes publiés dans *Redención*.

44. Moreno Chávez, 2012.

45. Gill, 1960, p. 629.

46. Gill, 1960, p. 631-633.

47. Vanderwood, 1998, p. 11-12.

48. Gill, 1960, p. 640.

49. Moreno Chávez, 2012. Pour cet auteur le mysticisme de Teresa et l'annonce de l'avènement du progrès de l'humanité sont influencés par le spiritisme. J'y verrais plutôt l'influence de l'anarchisme utopique de Lauro Aguirre.

50. Illades Aguiar, 1994, p. 103-109.

51. Les guerriers confectionnent des vestes qui avaient le pouvoir d'arrêter les balles. Sur ce thème, voir Wachtel, 2019.

52. Warman, 1978, p. 100-105.

53. Womack, 1978, p. 68.

54. *Ibid.*, p. 100 et 184.

55. *Ibid.*, p. 245.

56. *Ibid.*, p. 213.

57. *Ibid.*, p. 298.

58. Le discours remarquable de Luis Cabrera, « La reconstitución de los ejidos de los *pueblo*s como medio de surpimir la esclavitud del jornalero mexicano del 3 de diciembre de 1912 », se trouve dans son intégralité sur le site : http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1912_213/

59. Florescano, 1999, p. 287-288.

60. Gamio, 1916, p. 38-39.

61. Sahagún, liv. X-29.

62. *Ibid.*, liv. X-34, dit que les Teochichimecas, les ancêtres des Coras et des Huicholes, furent les premiers à découvrir et à utiliser la racine appelée « peyotl » et aussi les « champignons mauvais qui enivrent ».

63. Lumholz, 1900.

Chapitre 12

1. Luis Laorden Jiménez, *Navegantes españoles en el Océano Pacífico*, Madrid, 2014.

2. Ruhlen, 1998, sur la base de la comparaison des vocabulaires a montré cette « Yeniseian-Na-Dene connection ».

3. Demers, 2003, p. 509-522.

4. Boas, 1966 p. 77-104.

5. Selon l'expression utilisée par L. Donald, auteur de la première grande synthèse sur l'esclavage indien, reprise par Testart, 1998.

6. Ames, 2001, p. 1-17 ; Crowell et Howell, 2013, sur la tradition orale de Xakwnoowú.

7. Mauzé, 1986, p. 21-63.

8. James Cook fut pris pour un dieu par les insulaires et tué. Cet événement a été analysé par Sahlins, 1985.

9. Moziño, fols. 102-103.

10. *Ibid.*

11. Cook, 1998, p. 389-392. Le manteau en bison est cité p. 396 et indique qu'il est le fruit de relations directes ou non avec les Indiens des plaines, peut-être des Athapaskans ou des Mandans.

12. La Pérouse, 1791, p. 140-153.

13. Béring succombe au scorbut en 1741, sur le chemin du retour. Il est enterré dans l'île qui porte son nom, au large du Kamchatka.

14. Les Aléoutiennes appartiennent aujourd'hui aux États-Unis. Le chapelet se prolonge, formant l'archipel du Commandeur, jusqu'en Russie.

15. Grinev, 2005, p. 91.

16. *Ibid.*, p. 105.

17. Grinev, 2005, p. 35

18. *Ibid.*, p. 31-32.

19. *Ibid.*, p. 55-59

20. *Ibid.*, p. 60-61.

21. *Ibid.*, p. 67.

22. Lévi-Strauss, 1962, notamment p. 25-33.

23. Cook, p. 398. Comme pour les masques sculptés, les totems en dépit de leur sacralité sont échangeables.

24. Grinev, 2005, sur la base des données recueillies par les ethnographes russes, p. 70-72.

25. Erlandson *et al.*, 1998, p. 6-22.

26. Wrangell, *in* Grinev, 2005, p. 291.

27. Jewitt, 1815, p. 172.

28. *Ibid.*, p. 88-90.

29. *Ibid.*, p. 49-51 : « toujours mangeant jusqu'à l'excès les nourritures, quand ils en ont ».

30. Moziño, fols. 84-85.

31. Cooper, 2006, p. 148-163.

32. Jopling, 1989, p. 115-117.

33. Baranov, *in* Grinev, 2005, p. 283.

34. Mauzé, 1992, p. 113-117. Elle signale l'importance des intérêts, soigneusement comptabilisés, afin de « faire travailler les canoës », selon les propres paroles des Lewiltoqs.

35. Lévi-Strauss, 1971, p. 245-249.

36. Grinev, 2005, p. 45-46.

37. *Ibid.*, p. 221.

38. Liron, 2003, p. 24-27.

39. Alan D. Mac Millan, *Archaeological Investigations at Nootka Sound, Vancouver Island*, University of British Columbia, 1969.

40. Grinev, 2005, p. 303-305.

41. Moziño, fols. 46-48.

42. Billman, 1969, p. 55-64.

43. Moziño, fols. 88-91.

44. Lévi-Strauss, 2008, note 4, p. 1886.

45. Lévi-Strauss, 1971, p. 245-250.

46. Moreno, 2011.

47. Frézier, p. 107 et 136.

48. Darwin, 1871, chap. XIII, p. 276.

49. Le procès a été résumé à partir de la section « Fondos Varios », vol. 246-9, Archivo Nacional de Chile.

50. Nous suivons ici la présentation du mythe des Césars par Ainsa, *in* Burgh, 1996, p. 9-43.

51. L'étude de Peter Worsley, 1968, porte sur Fiji.

52. Ce procès a fait l'objet d'une étude approfondie de J. P. Obregón, 2015. Nous nous contenterons ici de dégager des éléments qui permettent de mieux comprendre la curieuse affaire des sorciers de Chiloé.

53. Obregón, 2015, p. 253-263. Les fléchettes chamaniques amazoniennes ont été étudiées par J.-P. Chaumeil.

54. *Ibid.*, p. 267-260. L'auteur voit ces cordelettes comme des *Khipus* rustiques.

55. *Ibid.*, p. 274-275.

56. *Ibid.*, p. 300.

Conclusion

1. Nous ne pouvons que renvoyer au livre récent de Stéphen Rostain, 2016, qui ouvre des perspectives nouvelles sur l'Amazonie.

2. Comme le montre Raffaele Moro, « Les usages de la route dans le Mexique colonial », thèse, EHESS, 2006.

3. Lévi-Strauss, *Mythologiques* 4, 1971, p. 571.

4. *Ibid.*, p. 572.

5. K. Jung, *Essai d'exploration de l'inconscient*, Paris, Denoël, 1984.

6. Sahagún, 1979, liv. 11, chap. 1, p. 621-622.

7. Descola, 2005, p. 21. C'est moi qui souligne.

8. Descola, 2005, p. 23-25. Les cochons sauvages, qui sont les protagonistes de nombreux mythes amazoniens, sont les plus proches des humains ; ils vivent en société et sont facilement domestiqués (Lévi-Strauss, 1964, p. 93 et ss.). Le cerf *maçatl*, principal gibier du Mexique, est proche de l'homme dans son comportement social, comme le cheval, avec lequel il fut classé par les indigènes au XVIe siècle.

9. Voir Chaumeil, 1983, notamment p. 33-61.

10. Il s'agit probablement d'un universel, toujours présent dans le mot grec *kardiá* lequel sert à définir plusieurs comportements psychologiques selon le déterminant choisi.

11. Wachtel, 2019.

12. Diguet, 1992, p. 147.

13. Furst, 1996, chap. 4.

14. Stanzione, 2000, p. 40.

15. Pédron-Colombani, 2005, un livre consacré à Maximón accompagné d’un corpus iconographique remarquable.

16. Vogt, 1992.

17. Stanzione, 2000, p. 52-57. Santiago est Jacques.

Glossaire

Batab (maya) : autorité politique traditionnelle.

Bohío (arawak) : maison circulaire, habitée par plusieurs personnes, faite en terre et en roseaux.

Cabildo (esp.) : institution municipale transplantée au XVIe siècle en Amérique. Les conseils municipaux coloniaux étaient constitués de notables indiens. Les changements dans la composition de cet organisme sont le résultat de la suppression du statut différentiel d'Indien par les Républiques indépendantes, au cours du XIXe siècle.

Cacique (arawak) : désigne le chef dans la Caraïbe et, par extension, le terme a été appliqué à tous ceux qui étaient détenteurs d'une autorité dans le monde Indien. Le « cacique » est pour l'Amérique l'équivalent du « big chief » pour l'Océanie. Mais le pouvoir des caciques n'est pas le même partout, c'est pourquoi nous avons souvent utilisé celui de « Seigneur ».

Cerro (esp.) : mont. Il peut être décliné au féminin, *cerra*, car les montagnes sont sexuées.

Danzantes : littéralement des « danseurs ». Le terme désigne ceux qui exécutent des chorégraphies solennelles, portant des costumes brodés ornés de miroirs et généralement pourvus d'une épée. Par extension, les archéologues l'ont appliqué aux personnages peints ou gravés qui semblent danser.

Ladino : lettré, interprète, notamment dans le Yucatán et au Guatemala. Souvent ce terme désigne le métis instruit.

Nagual (nahuatl) : dérivé de *nahualli*, désigne des « sorciers », à la fois devins, guérisseurs, herboristes, dans les villages indigènes. Pour l'Église, ces individus « travaillent » avec l'aide du diable.

Paqarina (quechua) : lieu d'émergence de l'ancêtre, lac, grotte, montagne, rocher.

Pueblo (esp.) : mot qui désigne à la fois le village et ses habitants.

Sierra (esp.) : montagne, chaîne montagneuse.

Tlatoani (nahuatl) : « celui qui parle avec autorité » et par extension le prince, l'autorité suprême, traduite par les Espagnols par « roi ».

Bibliographie

1. Sources manuscrites

AGN/A : Archivo General de la Nación (Argentina)

• « Declaración del capitán Hernándo de Rivera », 3 mars 1545, Asunción (BN 448, nº 7339), Buenos Aires, copie d'un document conservé à Séville.

AGI : Archivo General de Indias (Séville)

• Quito 9, 1596-1613 : « Relación del proceso de pleito… cerca del arrendamiento de las salinas de la isla de Puná y embarcadero », 2 fols.
• Patronato, 29, R.19.
• Patronato 235, R.2, 1573.

ARSI : Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma

• « Mission a los yndios ydolatras del corregimiento de La Barranca y Cajatambo », fols. 48-63, *Letterae Annuae 1617*.
• *Novi Regni et Quitensis*, 12-1, 1611-1612.
• *Novi Regni et Quitensis*, 14, 1629 : « Descripción del Nuevo reyno de Granada […] que desde la Nueva España hicieron los padres Alonso de Medrano y Francisco de Figueroa, sacerdotes de la misma compañía », 17 fols.
• *Peruana 14*, Lima, 1613.

AHNCL : Archivo Histórico Nacional de Chile

• Fondos Varios, vol. 246, pieza 9 : « Brujos de Chiloé », 81 p., 1880.
• Larraín LXXII, nº 27 : « Instrucción […] en la fundación de los pueblos de indios y españoles en todo el espacio medio entre el río Bío-Bío y archipiélago de Chiloé » (1767).
• **MOZIÑO**, José, *Noticias de Nutca por don José Moziño, botánico de la expedición de N.E. y la de límites al Norte de Californias, año de 1793*, manuscrit in « Relación de las islas de Mazarredo », Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University.

2. Sources imprimées

• **ACOSTA**, Joseph, *Historia Natural y moral de las Indias* [1590], Madrid, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, t. LXXIII, 1954.
• **ALBORNOZ,** Cristóbal, *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*, avec une introduction de Pierre Duviols, p. 137-159 et p. 163-198, Madrid, Historia 16, 1989.
• **ALVA IXTLILXOCHITL**, Fernando, *Historia de la nación chichimeca*, éd. Germán Vázquez, Madrid, Historia 16, 1985.
• **ARRIAGA**, Pablo José de, *Extirpación de la idolatría del Pirú* [1621], Madrid, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, t. CCIX, p. 191-278, 1968.
• **BETANZOS**, Juan de, *Suma y narración de los Incas*, éd. et prologue de María del Carmen Martín Rubio, Madrid, Atlas, 1985.
• **ESTETE**, Miguel de, *Nouvelles du Pérou,* éd. d'Isabel de Soto, préface de Pierre Chaunu, Thaon, Amiot Leganey, 1992.
• **CABELLO VALBOA**, Miguel, *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Etnología, 1951.
• **CAPOCHE**, Luis, *Relación General de la Villa Imperial de Potosí (1585)*, prologue et notes de Lewis Hanke, Madrid, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles (B.A.E.), 1959.
• *Cartas de Indias*, II, Madrid, Atlas, coll. BAE, nº CCLXV, 1974.

• *Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de Chile*, Madrid, Atlas, B.A.E. nº 131.
• **CARTIER**, Jacques, *Voyages de Découverte au Canada […] par Jacques Quartier, le Sieur de Roberval*, Québec, William Cowan et fils, 1843. Il existe une édition plus moderne éditée par François Maspéro, Paris, La Découverte, 1981, qui rassemble les textes de Gonneville, Verrazano et Roberval.
• **COBO**, Bernabé, *Obras Completas* [1653], Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1964, nº 91-92, 2 vols.
• **COOK**, James, *Relations de voyages autour du monde,* Paris, La Découverte, 1998.
• **CORTÉS**, Hernán, *Cartas de Relación*. éd. Manuel Alcalá, Mexico, Ed. Porrúa, 1976.
• **CIEZA DE LEÓN**, Pedro, *Obras Completas*, 3 t., Madrid, CSIC, 1984.
T. I : *Crónica del Perú [1553]*, primera parte (CP) : p. 1-144 ; segunda parte (CR), p. 149-224 ; tercera parte (CT), p. 227-368.
• **DE LA SERNA**, Jacinto, *Manual de Ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas [1629-1630]* dans Francisco del Paso y Troncoso**,** *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos y hechicerías*…, Mexico, Ed. Fuente Cultural, 1953.
• *Documentos Históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización riolatense*, Buenos Aires, Comisión Oficial del IV Centenario de la Fundación de Buenos Aires, t. I et II, 1941.
• **DURÁN**, Diego, *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*, Mexico, Ed. Cosmos, 1980.
• **EGAÑA**, Antonio de (éd.) *Monumenta Peruana (1596-1599)* [MP], t. VI, Rome, 1974.
• **ÉVREUX**, Yves d', *Voyage au nord du Brésil fait en 1613 et 1614*, présentation et notes d'Hélène Clastres, Paris, Payot, 1985.
• **FEDERMANN**, Nicolás, *Relación del primer viaje a Venezuela,* Madrid, Historia 16, Crónicas de América 15, 1985.
• **FERNÁNDEZ OVIEDO**, Gonzalo., *Historia General y Natural de las Indias*, éd. Juan Prez de Tudela Bueso, Madrid, Atlas, Biblioteca de

Autores Españoles, t. I, 1992, liv. V, 2e partie.
• **GARCILASO DE LA VEGA**, Inca, *Comentarios Reales de los Incas*, Lisbonne, 1609.
• **JAYE**, Barbara et **MITCHELL**, William P., *Picturing Faith. A facsimile edition of the pictographic quechua catechism in the Huntington Free Library*, New York, Huntington Free Library, 1999.
• **JONGHE**, Edouard, « *Histoyre du Mechique*. Manuscrit français inédit du XVIe siècle », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 2, no 1, 1905, p. 1-41.
• **LA PÉROUSE**, François, « Mémoire sur le commerce de peaux de loutres de mer », 1786, dans *Voyage de La Pérouse autour du monde*, Paris, 1791, t. IV.
• **LANDA**, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, Historia 16, 1985.
• **LAS CASAS**, Bartolomé, *La Destruction des Indes* [1552], introduction d'Alain Milhou, analyse iconographique de Jean-Paul Duviols, Paris, Éditions Chandeigne, 1995.
• **LESTRINGANT**, Frank, *Le Théâtre de La Floride. Autour de la « Bève narration des événements qui arrivèrent aux Français en Floride, province d'Amérique » de Jacques Le Moyne de Morgues* [1591], Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, 2017.
• ***Libros de Chilam Balam**,* plusieurs éditions :
– *Los Libros de Chilam Balam de Chumayel*, Caracas, Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Fundación Editorial el Perro y la Rana, 2008 (reproduction du texte paru à Madrid, Historial 6, 1986).
– *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, par Ralph Roys, Washington, Carnegie Institution, 1933, édition digitalisée de juin 2003.
– *The Ancient future of the Itzá. The Book of Chilam Balam of Tizimin*, trad. et notes de Munro S. Edmonson, Austin, University of Texas Press, 1982.
– *Heaven born Merida and its destiny. The Book of Chilam Balam of Chumayel,* trad. et notes de Munro S. Edmonson, Austin, University of Texas, 1986.

• **LIZÁRRAGA**, Reginaldo, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Rïo de la Plata y Chile (1603-1609)*, Madrid, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, t. 216, 1968.
• **MOLINA**, Alonso de, *Aquí comiença un vocabulario en la lengua castellana y mexicana*, Mexico, 1555.
• **MOLINA**, Cristóbal de, *Relación de las fábulas y de los ritos de los Incas*, éd. Henrique Urbano et Pierre Duviols, Madrid, Historia 16, 1989, p. 9-46 (introduction de H. Urbano) et p. 49-159.
• **MURÚA**, Martin de, *Historia General del Perú*, édition fac-similé, Los Angeles, Getty Publications, 2008.
• **NÓBREGA**, Manœl da, *Cartas do Brasil*, Cartas Jesuiticas 1 (1549-1560), Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1988.
• **PANÉ**, Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, éd. de José Juan Arrom, Mexico, Siglo XXI, 1985.
• **PONCE LEIVA**, Pilar (éd.), *Relaciones histórico-geográficas*, I, Madrid, CSIC, 1991.
• **RALEIGH,** Walter, *El Dorado*, Paris, Ed. UTZ-UNESCO, 1993.
• ***Relaciones Geográficas de Indias***, Madrid, B.A.E., 3 vols., 1965.
• **SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYHUA**, don Joan, *Relación de Antigüedades deste reino del Perú*, *in Varios. Antigüedades del Perú*, éd. Henrique Urbano et Ana Sánchez, Madrid, Historia 16, 1992, p. 171-269.
• ***Saga d'Eiríkr le Rouge / saga des Groenlandais***, édition traduite et annotée par Régis Boyer, Paris, Folio, 1987 (extraits de *Sagas islandaises* de la Bibliothèque de la Pléiade).
• **SAHAGÚN**, Bernardino, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, éd. Angel María Garibay, Mexico, Ed. Porrúa, 1979.
–, *Códice Florentino*, fac-similé du manuscrit 218-2O, Collection Palatina, Biblioteca Medicea Laurenziana, Mexico, 1979. Deux éditions des discours et des prières du livre 6 avec une nouvelle traduction plus proche du texte nahuatl : *Los Once discursos sobre la realeza. Libro sexto del Códice Florentino*, et *Oraciones, adagios, adivinanzas y metáforas*, introduction, traduction, notes de Salvador Díaz Cíntora, Mexico, UNAM, 1995.

• **SÁMANO-JEREZ**, « Relación del descubrimiento del Perú » [ca. 1527], *Colección de Documentos inéditos para la Historia de España*, t. V, 1842, p. 193-201.
• **SCHMIDL**, Ulrico, *Relación del viaje al Rio de la Plata [1534]*, Madrid, Historia 16, Crónicas de América 15, 1985.
• **THÉVET**, André, *Histoire d'André Thévet Angoumoisin, cosmographe du Roy de deux voyages par luy faits aux Indes Australes et Occidentales [1588 ca.]*, édition critique de Jean-Claude Laborie et Frank Lestringant, Genève, Droz, 2006.
• **TORQUEMADA**, Juan de, *Monarquía Indiana* [1615], introduction de Miguel León Portilla, Mexico, Ed. Porrúa, 1986.

3. Catalogues et répertoires d'expositions, de collections et de fouilles

• **BENSON**, Elizabet et **DE LA FUENTE**, Beatriz, *Olmec Art of Ancient Mexico*, Washington, National Gallery of Art, 1996.
• **BERRIN**, Kathleen, *The Spirit of Ancient Peru. Treasures from the Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera*, Londres, Thames & Hudson, 1997.
• *Chamanes & divinités de l'Équateur précolombien*, Paris, Actes Sud & Musée du Quai Branly, 2016.
• **FUX**, Peter (dir.), *Chavín. Perus geheimnisvoller Anden-Tempel*, Zurich, Museum Rietberg, 2013.
• *Imágenes de los Naturales en el Arte de la Nueva España, siglos XVI al XVIII*, Mexico, Fomento Cultural Banamex, 2005.
• *Le cinquième soleil. Arts du Mexique*, Sarran, Musée Jacques Chirac, 2013.
• *L'Inca et le conquistador* (sous la direction de Paz Núñez-Regueiro), Paris, Actes Sud & musée du Quai Branly, 2015.
• *Pérou. L'Art de Chavín aux Incas*, exposition du Petit-Palais (Paris) du 5 avril au 2 juillet 2006, Paris, Skira.
• **SCHMIDT**, Peter, **DE LA GARZA**, Mercedes et **NALDA**, Enrique (dir.), *Los mayas*, Mexico, Conaculta/INAH/Landucci Editores, 1999.

• **SHADY**, Ruth, *Caral, the City of the Sacred Fire/Laciudad del Fuego sagrado*, Lima, Interbank, 2004.
• *Teotihuacan, cité des dieux*, Paris, Musée du Quai Branly & Somogy, 2009.
• *Textilien aus dem alten Peru*, Zurich, Museum Rietberg, 2007.
• *The Olmec World. Ritual and Rulership*, The Art Museum, Princeton University, 1996.

4. Biologie, génétique, anthropologie physique

• **ACHILLI**, Alessandro *et al*., « Reconciling Migration Models to the Americas with the Variation of North American Native Mitogenomes », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 110-35, 2013, p. 14308-14313. *PMC*. Web. 11 juillet 2016.
• **ARNAIZ-VILLENA**, A. *et al*., « The Origin of Amerindians and the Peopling of the Americas According to HLA Genes : Admixture with Asian and Pacific People », *Current Genomics*, vol. 11-2, 2010, p. 103-114. *PMC*. Web. 11 juillet 2016.
• **BATTAGLIA** *et al*., « The First Peopling of South America : New Evidence from Y-Chromosome Haplogroup Q », Open Access, PLOS, août 21, 2013 http://dx.doi.org/10.1371/journal.pone.0071390.
• **BAUDOIN**, Luc et **LEBRUN**, Patricia, « Coconut (*Cocos nucifera L.*) DNA studies Support the Hyopothesis of an Ancient Austronesian Migration from Southeast Asia to America », *Genetic Resources and Crop Evolution*, nº 56, 2009, p. 257-262.
• **BERNARDO**, Danilo, **STRAUSS**, André, **NEVES**, Walter A. et **OKUMURA**, Mercedes, « Measuring Skulls : Getting into the Biological Realm of the Settlement of the New World », *in* VIALOU, 2011, p. 31-41.
• **BOURGEON**, Lauriane, **BURKE**, Ariane, et **HIGHAM**, Thomas, « Earliest Human Presence in North America Dated to the Last Glacial Maximum. New Radiocarbon Dates from Bluefish Caves,

Canada », *PLOS ONE*, janvier 2017, http://doi.org/10.1371/journal.pone.0169426.
• **CANN**, Rebecca. L., « mtDNA and Native Americans : A Southern Perspective », *American Journal of Human Genetics*, nº 55-1, 1994, p. 7-11.
• **DULIK**, Matthew C. *et al*., « Mitochondrial DNA and Y Chromosome Variation Provides Evidence for a Recent Common Ancestry between Native Americans and Indigenous Altaians », *American Journal of Human Genetics*, nº 90-2, 2012, p. 229-246. *PMC*. Web. 11 juillet 2016.
• **GONÇALVES**, Vanessa F. *et al*., « Recovering Mitochondrial DNA Lineages of Extinct Amerindian Nations in Extant Homopatric Brazilian Populations », *Investigative Genetics*, nº 1, 2010, p. 13. *PMC*. Web. 11 juillet 2016.
• **GONÇALVES**, Vanessa F. *et al*., « Identification of Polynesian mtDNA Haplogroups in Remains of Botocudo Amerindians from Brazil », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, nº 110-16, 2013, p. 6465-6469. *PMC*. Web. 11 juillet 2016.
• **RAGHAVAN**, Maanasa *et al*. :
– 2015, « Genomic Evidence for the Pleistocene and Recent Population History of Native Americans », *Science (New York, N.Y.)* 349.6250 : aab3884. *PMC*. Web. 11 juillet 2016.
– 2016, « Upper Palaeolithic Siberian Genome Reveals Dual Ancestry of Native Americans », *Nature* 505.7481, 2014, p. 87-91. *PMC*. Web. 11 juillet 2016.
• **RAGSDALE**, Corey, **EDGAR**, Heather et **MELGAR**, Emiliano, « Origins of the Skull Offerings of the Templo Mayor, Tenochtitlan », *Current Anthropology*, vol. 57, nº 3, juin 2016.
• **RASMUSSEN**, Morten *et al*., « The Genome of a Late Pleistocene Human from a Clovis Burial Site in Western Montana », *Nature* 506.7487, 2014, p. 225-229. *PMC*. Web. 11 juillet 2016.
• **REICH**, David *et al*., « Reconstructing Native American Population History », *Nature* 488.7411, 2012, p. 370-374. *PMC*. Web. 11 juillet 2016.

• **SHIELDS**, Gerald F. *et al*., « mtDNA Sequences Suggest a Recent Evolutionary Divergence for Beringian and Northern North American Populations », *American Journal of Human Genetics*, nº 53-3, 1993, p. 549-562.
• **SCHURR**, Theodore, « The Peopling of the New World », *Annual Review of Anthropology*, nº 33, 2004, p. 531-583.
• **STARIKOVSKAYA**, Elena B. *et al*., « Mitochondrial DNA Diversity in Indigenous Populations of the Southern Extent of Siberia, and the Origins of Native American Haplogroups », *Annals of human genetics*, nº 69-0 1, 2005, p. 67-89. *PMC*. Web. 11 juillet 2016.
• **TEN KATE**, Herman, « Sur les crânes de Lagoa Santa », *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 8, nº 1, 1885, p. 240-244.
• **THORSBY**, Erik, « The Polynesian Gene Pool : An Early Contribution by Amerindians to Easter Island », *Philosophical Transactions of the Royal Society B : Biological Sciences* 367.1590, 2012, p. 812-819. *PMC*. Web. 11 juillet 2016.
• **TORRONI**, Antonio *et al*., « Asian Affinities and Continental Radiation of the Four Founding Native American mtDNAs », *American Journal of Human Genetics*, nº 53-3, 1993a, p. 563-590.
• **TORRONI**, Antonio *et al*., « mtDNA Variation of Aboriginal Siberians Reveals Distinct Genetic Affinities with Native Americans », *American Journal of Human Genetics*, nº 53-3, 1993b, p. 591-608.
• **TUNG,** Tiffiny A., « Trauma and Violence in the Wari Empire of the Peruvian Andes », *American Journal of Physical Anthropology*, nº 3, juillet 2007, p. 941-956.
• **TUNG**, Tiffany A. et **KNUDSON**, Kelly J., « Social Identities and Geographical Origins of Wari Trophy Heads from Conchapata, Peru », Center for Bioarchaeological Research, University of Arizona, 2008, p. 915-925.
• **WALBERT**, David, « The Mystery of the First Americans », *Learn NC*, 2008, www//LearnNC.org.
• **YOU**, Jia, « The Strange History of the North American Arctic », *Science*, nº 28, août 2014.

5. Archéologie, Anthropologie et Histoire

• **VERSTEEG**, Aad H., « Barrancoid and Arauquinoid Mound Builders », p. 313, *in* Silverman et Isbell, William H., *Handbook of South American Archaeology*, Springer, 2008.

• **ABSI**, Pascale, *Les ministres du diable. Le travail et ses représentations dans les mines de Potosi, Bolivie*, Paris, L'Harmattan, 2003.

• **AGUILÓ**, F., *El hombre de Chimborazo y su mundo interior*, Cuenca, CREA, 1978.

• **AINSA**, Fernando, « Des racines d'une utopie », *in* James BURGH, *La Cité des Césars. Une utopie en Patagonie*, Paris, UTZ/UNESCO, 1996, p. 9-43.

• **ALBERRO***,* Solange, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, Mexico, FCE, 1999.

• **ALBORES**, Beatriz et **BRODA**, Johanna, *Graniceros. Cosmovisión y metereología indígenas de Mesoamérica*, Mexico, UNAM, 1997.

• **ALCINA FRANCH**, José, *Arqueólogos o Anticuarios*, Barcelone, Ed. del Serbal, 1995.

• **ALVA**, Walter, « Les seigneurs mochicas et le pouvoir semi-divin à Sipán », *in Le Pérou avant les Incas*, Paris, Musée du Quai Branly/Flammarion, 2018, p. 105-132.

• **AMES,** Kenneth M., « Slaves, chiefs and Labour on the Northern Northwest Coast », *World Archaeology*, vol. 33, n° 1, « The archaeology of slavery », juin 2001, p. 1-17.

• **ANDERSON**, Atholl, « Polynesian Seafaring and American Horizons : a Response to Jones and Klar », *American Antiquity*, vol. 71, n° 4, 2006, p. 759-563.

• **ANDREWS**, Anthony P. :

– 1984, « Long-distance Exchange Among the Maya : a Comment on Marcus », *American Antiquity*, vol. 49, n° 4, p. 826-828.

– 1995, « An ancient Maya Seaport at Isla Cerritos », *Lore*, juin, p. 16-23.

• **AGUILAR CAMIN**, Héctor, « Los jefes sonorenses de la Revolución Mexicana », *in* D. Brading (dir.), *Caudillos y campesinos en la*

revolución mexicana, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1991.
• **ARRIAZA**, Bernardo T., *Cultura Chinchorro. Las momias mas antiguas del mundo*, Santiago, Editorial Universitaria. Le texte original date de 1995, publié par la Smithsonian Institution.
• **ARKUSH**, Elizabeth, « War, Chronology and Casuality in the Titicaca Basin », *Latin American Antiquity*, vol. 19, n° 4, 2008, p. 4-35.
• **AVENI**, Anthony V., « Out of Teotihuacan : Origins of the Celestial Canon in Mesoamerica », *in* Carrasco *et al*., 2000, p. 253-268.
• **BARABAS**, Alicia, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Quito, Abya-Yala, 2000.
• **BARCELÓ**, Juan A., **CASTILLO**, Florencia del, **MAMELI**, Laura, **MORENO**, Eduardo et **VIDELA**, Blanca, « Where does the South Begin ? Social Variability at the Southern Part of the World », *Arctic Anthropology*, vol. 46, n° 1/2, 2009, p. 50-71.
• **BARLOW**, R.H., « Conquistas de los antiguos mexicanos », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 36, n° 1, 1947, p. 215-222.
• **BAUDEZ**, Claude :
– 1999, « Le sens caché des caches », *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten Gesellschaft*, vol. 63, p. 11-23.
– 2008, « Le jaguar, sujet et objet du sacrifice maya », *Journal de la Société des Américanistes*, n° 94-1, p. 177-189.
• **BAUDOT**, Georges et **LEÓN PORTILLA**, Miguel, *Poésie nahuatl d'amour et d'amitié*, Paris, Orphée, La Différence, 1991.
• **BAUER**, Daniel Eric, « The Reinvention of Tradition : an Ethnographic Study Os Spondylus Use in Coastal Ecuador », *Journal of Anthropological Research*, vol. 63, n° 1, 2007, p. 33-50.
• **BAUER**, Brian S., « Pacariqtambo and the Mythical Origins of the Inca », *Latin American Antiquity*, n° 2-1, 1991, p. 7-26.
• **BAUER**, Brian S. et **COVEY**, Alan, « Processes of State Formation in the Inca Heartland (Cuzco, Peru) », *American Anthropologist*, New Series, vol. 104, n° 3, 2002, p. 846-864.
• **BAWDEN**, Garth, *The Moche*, Londres, Blackwell, 1999.

• **BÉAREZ**, Philippe, **GAY**, Patrick et **LUNNISS**, Richard, « Sea-fishing at Salango (Manabí province, Ecuador) during the Middle Formative Machalilla Phase », *Latin American Antiquity*, vol. 23, nº 2, 2012, p. 195-214.
• **BECK**, Robin A., « Consolidation and Hierarchy : Variability in the Chiefdom Mississipian Southeast », *American Antiquity*, vol. 68, nº 4, 2003, p. 641-661.
• **BELLENGER**, Xavier, *El espacio musical andino*, Lima, IFEA-Universidad Católica-Centro Bartolomé de Las Casas-IRD, 2007.
• **BENITEZ**, Fernando, *Los indios de México*, t. II, Mexico, Era, 1976.
• **BENSON**, Elizabeth P. (éd.), *The Cult of the Feline. A Conference in Pre-columbian Iconography, oct.-nov. 1970*, Washington DC, Dumbarton Oaks, 1972.
• **BERNAND**, Carmen :
– 1992, *Pindilig. Un village des Andes équatoriennes*, Paris, Éditions du CNRS.
– 2006, *L'Inca platonicien : Garcilaso de la Vega, 1539-1616*, Paris, Fayard.
– 2009, *Teotl. Dieu en images dans le Mexique colonial*, Paris et Genève, PUF et Fondation Martin Bodmer.
– 2013, *Genèse des musiques d'Amérique latine. Passion, subversion et déraison*, Paris, Fayard.
• **BERNAND,** Carmen et **GRUZINSKI**, Serge, *De l'idolâtrie*, Paris, Seuil, 1988.
• **BRICKER**, Victoria Reifler, *The Indian Christ, the Indian King*, Austin, University of Texas Press, 1981.
• **BRULÉ**, Pierre et **VENDRIES**, Christophe, *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001.
• **BERTHELOT**, Jean, « L'exploitation des métaux précieux au temps des Incas », *in Anthropologie historique des sociétés andines, Annales ESC*, vol. 33, nº 5-6, 1978, p. 948-966.
• **BETTINI**, Maurizio, *Éloge du polythéisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

• **BEVER**, Michael R., « Too Little, too Late ? The Radiocarbon Chronology of Alaska and the Peopling of the New World », *American Antiquity*, vol. 71, nº 4, 2006, p. 595-620.
• **BIERHORST**, John, *Ballads of the Lords of New Spain. The Codex Romances de los señores de la Nueva España*, Austin, University of Texas Press, 2009.
• **BILLMAN**, Esther, « A Potlach Feast at Sitka, Alaska », *Anthropological papers of the University of Alaska*, vol. 14, nº 2, 1969, p. 55-64.
• **BJERCK**, Hein Bjartmann, « Colonizing Seascapes : Comparative Perspectives on the Development of Maritime Relation in Scandinavia and Patagonia », *Arctic Anthropology*, vol. 46, nº 1-2, 2009, p. 118-131.
• **BJERREGAARD**, Lena, « Lambayeque-style Textiles in the Ethnologisches Museum Berlin », *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos*, colloques, mis en ligne le 7 juin 2016.
• **BLOECHL**, Olivia, « The Illicite Voice of Prophecy », *in* Susan MC CLARY, *Structures of Feeling in the Seventeenth-Century Cultural Experience*, Toronto, University of Toronto Press, 2013, p. 147-172.
• **BLOWER**, David, *The Quest for Mullu : Concepts, Trade and the Archaeological Distribution of Spondylus in the Andes*, Ontario, Trent University, 1996.
• **BOAS**, Franz, « The Potlach », tiré de F. Boas, *Kwakiutl Ethnography*, Chicago, Chicago University Press, 1966, p. 77-104.
• **BODOLEC-DUROSELLE**, Corinne, *Iconographie de la culture Chancay (Pérou, env. 1100-1470 après J.-C.)*, Villeneuve d’Ascq, ANRT Diffusion, 2014.
• **BOGORAS**, Waldemar :
– 1901, « The Chukchi of Northeastern Asia », *American Anthropologist*, New Series, vol. 3, nº 1, p. 80-108.
– 1902, « The Folklore of Northeastern Asia, as Compared with that of Northwestern America », *American Anthropologist*, New Series, vol. 4, nº 4, p. 577-683.

• **BOIDIN**, Capucine, « Mots guarani du pouvoir, pouvoir des mots guarani. Essai d'anthropologie historique et linguistique (tupi-guarani) », HDR, Paris, Sorbonne Nouvelle, 2017.
• **BOTERO PÁEZ**, Sofia, *Caminos ásperos y fragosos para los caballos. Apuntes para la historia de los caminos en Antioquia*, Universidad de Antioquia, 2005.
• **BRADLEY**, Bruce et **STANFORD**, Dennis, « The North Atlantic Ice-Corridor : a Possible Paleolithic Route to the New World », *World Archeology*, vol. 36, n° 4, 2004, p. 459-478.
• **BRAY**, Warwick, « Metallurgy and Anthropology : Two Studies from Prehispanic America », Bogota, *Boletín del Museo del oro*, n° 42, 1997, p. 37-55.
• **BROWN**, Ian W., « The Calumet Ceremony in the Southeast and its Archaeological Manifestations », *American Antiquity*, vol. 54, n° 2, 1989, p. 311-331.
• **BUENO**, Lucas, « L'occupation initiale du Brésil dans une perspective macro-régionale : le cas de l'Amazonie, du Nordeste et du Centre du Brésil », *in* VIALOU 2011, p. 209-220.
• **BURGER**, Richard :
– 1996, « Chavín », *in* HILLBOONE, *Andean Art at Dumarton Oaks*, p. 45-86.
– 2008, « Chavín de Huantar and his Sphere of Influence », *in* SILVERMAN & ISBELL, p. 681-703.
– 2011, « What Kind of Hallucinogenic Snuff Was Used at Chavín de Huantar ? An Iconographic Identification », *Ñawpa Pacha : Journal of Andean Archaeology*, vol. 31, n° 1, 2011, p. 123-140.
• **BURKHART**, Louise, « The Solar Christ in Nahualtl Doctrinal Texts of Early Colonial Mexico », *Ethnohistory*, vol. 35, n° 3, 1988, p. 234-256.
• **BYCHKOV**, Oleg et **JACOBS**, Mina A., « Russian Hunters in Eastern Siberia in the Seventeenth Century. Lifestyle and Economy », *Arctic Anthropology*, vol. 31, n° 1, 1994, p. 72-85.
• **CASO**, Alfonso, « Land Tenure among the Ancient Mexicans », *American Anthropologist*, n° 65, 1963, p. 863-878.

• **CASSIDY**, Jim, **RAAB**, L. Mark et **KONONENKO**, Nina A., « Boats and Biface Bias : the Early Holocene Mariners of Eel Point, San Clemente Island, California », *American Antiquity*, vol. 69, nº 1, 2004, p. 109-130.
• **CASTAÑEDA DE LA PAZ**, María, « Tira de la peregrinación. La ascendencia chichimeca de los mexicas », *Estudios de Cultura nahuatl*, Mexico, UNAM, 2007, p. 183-212.
• **CATSANÓPOULOS**, Nicolas, « L'Occident du Mexique », Sarran, Musée Jacques Chirac, catalogue de l'exposition *Le Cinquième Soleil*. *Arts du Mexique*, 2013, p 67-102.
• **CELESTINO**, Olinda et **MEYERS**, Albert, *Las cofradías en el Perú : región central*, Frankfurt/Main, Verlag Klaus Dieter Vervuert, Editionen der Iberoamericana, 1981.
• **CERRÓN PALOMINO**, Rodolfo :
– 1998, « El cantar de Inca Yupanqui y la lengua secreta de los Incas », *Revista Andina,* 32, p. 417-452.
– 2011, « El legado onomástico puquina : a propósito de Capac y Yupanqui », *Estudios Atacameños*, nº 41, p. 119-130.
• **CHAPMAN**, Anne, « Port of Trade Enclaves in Aztec and Maya Civilizations », *in* POLANYI, ARENSBERG et PEARSON, 1965, p. 114-153.
• **CHASE**, Arlen, **CHASE**, Diane Z., **FISHER**, Christopher, **LEISZ**, Stephen J. et **WEISHAMPEL**, John F., « Geospatial Revolution and Remote Sensing LIDAR in Mesoamerican Archaeology », *PNAS*, vol. 109, nº 32, 7 août 2012, p. 12916-12921.
• **CHAUMEIL**, Jean-Pierre :
– 1982, « Représentation du monde d'un chamane Yagua », *L'Ethnographie,* « Voyages chamaniques deux », année 124, tome 78, 1982, p. 49-51.
– 1983, *Voir, savoir, pouvoir*, Paris, éd. de l'EHESS.
• **CHIVA BELTRAN**, Juan *et al*., *La fiesta barroca. Los virreinatos americanos (1560-1808)*, Valence, Universitat Jaume 1, 2012.
• **CLENDINNEN**, Inga, *Aztecs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

• **COE**, Michael :
– 1960, « Archeological Linkages with North and South America at La Victoria, Guatemala », *American Anthropologist*, New Series, vol. 62, nº 3, p. 363-393.
– 1971, *The Maya*, Londres, Pelican Book.
– 1972, « Olmec Jaguars and Olmec Kings », *in* BENSON, p. 1-18.
• **COMBÈS,** Isabelle et Thierry **SAIGNES**, *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano*, Paris, Cahiers de L'Homme, EHESS, 1991.
• **CONTEL**, José :
– 2008a, « Tlálloc, el cerro, la olla y el *chalchihuitl*. Una interpretación de la lámina 25 del Códice Borbónico », *Itinerarios*, vol. 8, 2008, p. 153-183.
– 2008b, « Tlálloc y el poder. Los poderes del dios de la tierra y de la lluvia », *in* OLIVIER, p. 337-357.
• **COOK**, David Noble, *Born to Die. Disease and New World Conquest, 1492-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
• **COOK**, Anita G., « The Stone-Ancestors. Idioms of Imperial Attire and Rank Among Huari Figurines », *Latin American Antiquity*, vol. 3, nº 4, 1992, p. 341-364.
• **COOKE**, Richard, **IZAZA**, Ilean, **GRIGGS**, John, **DESJARDINS**, Benoît et **SÁNCHEZ**, Luis Alberto, « Who Crafted, Exchanges and Displayed Gold in Pre-columbian Panama ? », *in* QUILTER ET HOOPES, 2003, p. 91-158.
• **COOKE**, Richard et **SÁNCHEZ HERRERA**, Luis Alberto, « Coetaneidad de la metalurgia, artesanías de concha y cerámica pintada en cerro Juan Díaz, Gran Coclé, Panamá », *Boletín del Museo del Oro*, Bogota, nº 42, 1997, p. 57-84.
• **COOPER**, H. Kory, « Copper and Social Complexity : Federica de Laguna's Contribution to our Understanding of the Role of Metals in Native Alaskan Society », *Arctic Anthropology*, vol. 43, nº 2, 2006, p. 148-163.
• **COWGILL**, George L., « Rulership and the Ciudadela : Political Inferences from Teotihuacan Architecture », *in* LEVENTHAL et KOLATA, 1983, p. 313-343.

• **CUMMINS**, Tom :
– 2003, « Nature as Culture’s Representation : a Change of Focus in Late Formative Iconography », *in* J. Scott RAYMOND et Richard L. BURGER (éd.), *Archaeology of Formative Ecuador*, Washington DC, Dumbarton Oaks research Library and Collection, p. 423-464.
– 2004, *Brindis con el Inca. La abstracción andina y las imágenes coloniales de los queros*, Lima, Univ. San Marcos/Univ. Mayor San Andrés/Embajada de los Estados Unidos, 2004.
• **CYPHERS**, Ann, « Reconstructing Olmec Life at San Lorenzo », *in* BENSON et DE LAGUNA, 1996, p. 61-71.
• **DAGICOUR**, Ombelyne, « Le “mythe” Leguía. Images et pouvoir sous le “Oncenio” au Pérou, 1919-1930 », *Bulletin de l’Institut Pierre Renouvin1*, vol. 33, n° 1, 2011, p. 13-25.
• **DAHL**, Richard et **COE**, Michael, « Olmec Archaeology », *in The Olmec world*, 1996, p. 11-25.
• **DARRAS**, Véronique et **FAUGERE**, Brigitte, « Chupícuaro. Dynamique d’une culture formative dans l’Ouest mexicain (600 av. J.-C. – 250 après J.-C.) », *Les nouvelles de l’archéologie*, n° 111/112, 2008, p. 76-82.
• **DEBOER,** Warren R., « Little Bighorn on the Scioto : The Rocky Mountain Connection to Ohio Hopewell », *American Antiquity*, vol. 69, n° 1, 2004, p. 85-107.
• **DEDRICK**, John M., « Las cartas en yaqui de Juan Bandera », 1985, www.lifilologicas.unam.mx/Tlálocan.
• **DEFFONTAINES**, Pierre, « L’introduction du bétail en Amérique latine », *Les Cahiers d’Outre-Mer*, 1957, X-37.
• **DEHOUVE**, Danièle :
– 2011, *L’imagination des nombres chez les anciens mexicains*, préface de Philippe Portier, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
– 2016, « El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de personificación », *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos*, colloques, mis en ligne le 7 juin 2016.
• **DEHOUVE**, Danièle, **DURAND-FOREST**, Jacqueline, et **ROULET**, Eric, *Parlons nahuatl, la langue des Aztèques*, Paris, L’Harmattan,

1999.
• **DELAY**, Brian, « Independent Indianand the U.S.-Mexican War », *American Historical Review*, nº 112, février 2007, p. 35-68.
• **DÉLÉAGE**, Pierre, *Repartir de zéro*, Paris, Éd. Mix, 2016.
• **DELEONARDIS**, Lisa et **LAU**, George F., « Life, Death and Ancestors », *in* SILVERMAN, 2004, p. 77-115.
• **DENEVAN**, William, « The Pristine Myth : the Landscape of the Americas in 1493 », *Annals of the Association of American geographers*, vol. 82, nº 3, *The Americas before and after 1492, current geographical research*, sept. 1992, p. 369-385.
• **DEMAREST**, Arthur, *Ancient Maya. The Rise and Fall of a Rainforest Civilization*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
• **DEMERS**, Ginette, « L'interprétation et la traduction sur la côte ouest du Canada actuel à l'époque des explorations par mer et des débuts de la traite des fourrures sur le littoral (1774-1800) », *Traduction, terminologie, rédaction*, vol. 16, nº 1, 2003, p. 215-241 (en ligne www.erudit.org).
• **DESCOLA**, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
• **DESROSIERS**, Sophie, « Une expérience de technologie : la reconstruction d'une ceinture précolombienne à partir d'un texte codé du XVIIe siècle », *Techniques et Culture*, nº 6, 1985, p. 111-144.
• **DÉSVEAUX**, Emmanuel, *Quadratura Americana*. *Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, éd. Georg, 2001.
• **DEWAN**, Leslie et **HOSLER**, Dorothy, « Ancient Maritime Trade on Balsa Rafts : an Engineering Analysis », *Journal of Anthropological Research*, vol. 64, nº 1, 2008, p. 19-40.
• **DIAMOND**, Jared, *Effondrement*, Paris, Gallimard, 2005.
• **DICKINSON**, William R., **SINOTO**, Yosihiko H., **SHUTLER**, Jr. Richard, **GARANGER**, José et **TESKA**, Thomas M., « Japanese Jomon Sherds in Artifact Collections from Mele Plain on Efate in Vanuatu », *Archaeology in Oceania*, vol. 34, nº 1, 1999, p. 15-24.
• **DIGARD**, Jean-Pierre :

– 1990, *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard.
– 1994, « Naturaleza y antropología : la domesticación », *in* BERNAND, *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 127-147.
• **DIGUET**, Léon, *Por tierras occidentales entre sierras y barrancas*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista, 1992.
• **DILLEHAY**, Tom, « Las culturas del Pleistoceno tardío en Suramérica », *Manguaré*, nº 17, 2003, p. 15-45.
• **DILLEHAY**, Tom *et al*., « Simple Technologies and Diverse Food Strategies of the Late Pleistocene and Early Holocene at Huaca Prieta, Coastal Peru », *Science Advances,* vol. 3, nº 5, 3 mai 2017.
• **DOBKIN DE RIOS**, Marlene, « Plant Hallucinogens and the Religion of the Mochica, an Ancient Peruvian People », *Economic Botany*, nº 31, 1977, p. 189-203.
• **DONNAN**, Christopher et **MCCLELLAND**, Donna ; « The Burial Theme in Moche Iconography », *Studies in pre-columbian art and archaeology*, nº 21, 1979, p. 1-46.
• **DRENNAN**, Robert D., « Long-distance Transport Costs in Pre-hispanic Mesoamerica », *American Anthropologists*, New Series, vol. 86, nº 1, 1984, p. 105-112.
• **DREYFUS-GAMELON**, Simone, « Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformations aux XVIIe et XVIIIe siècles », *L'Homme*, nº 122-124, 1992, XXXII (2-3-4), p. 75-98.
• **DUMOND**, Don E., « The Talking Crosses of Yucatan : a New Look at their History », *Ethnohistory*, vol. 32, nº 4, 1985, p. 291-308.
• **DUNIS**, Serge :
– 2003, « Le mariage des deux archipels. L'archipel andin et l'archipel polynésien », *in Le Grand Océan. Le temps et l'espace dans le Pacifique*, Genève, Georg, p. 115-168.
– 2016, *L'île aux Femmes*, Paris, Éditions du CNRS.
• **DURAND-FOREST**, Jacqueline de, *Les Aztèques*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

• **DUVERGER**, Christian :
– 1979, *La fleur létale. Économie du sacrifice aztèque*, Paris, Seuil.
– 1983, *L'origine des Aztèques*, Paris, Seuil.
– 1999, *La Méso-Amérique*, Paris, Flammarion.
• **DUVIOLS**, Pierre :
– 1967, « Un inédit de Cristóbal de Albornoz : *La instrucción para descubrir todas las Guacas del Pirú y sus camayos y haziendas* », *Journal de la Société des américanistes*, t. LVI-1, p. 7-39.
– 1971, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Lima, Institut français d'Études andines.
– 1979a, « La dinastía de los Incas, monarquía o diarquía ? », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 66, p. 67-83.
– 1979b, « Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace. Le monolithe *huanca* et sa fonction dans les Andes préhispaniques », *L'Homme*, avril-juin, XIX-2, p. 7-31.
– 1986, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo* XVII, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas.
• **EDMONSON,** Munro S. :
– 1982, *The Ancient Future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, University of Texas, 1982.
– 1986, *Heaven Born Merida and its Destiny*, Austin, University of Texas.
• **ERICKSON**, Clark L., « Amazonia : the Historical Ecology of Domesticated Landscape », *in* SILVERMAN ET ISBELL, 2008, p. 157-183.
• **ERLANDSON**, Jon M., **TVESTOCK**, Mark, et **BYRAM**, R. Scott, « The Development of Maritime Adaptations on the Southwestern Coast of North America », *Arctic Anthropology*, vol. 35, nº 1, 1998, p. 6-22.
• **ERLANDSON**, Jon M. et *al*., « The Kelp Highway Hypothesis : Marine Ecology, the Coastal Migration Theory and the Peopling of the Americas », *Journal of Island & Coastal Archaeology*, nº 2, 2007, p. 161-174.

• **ESTENSSORO**, Juan Carlos, « Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou : de l'évangélisation à l'utopie », *Annales HSS*, n° 51-6, 1996, p. 1225-1257.
• **FAGAN**, Brian, *Chaco Canyon. Archaeologists Explore the Lives of an Ancient Society*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
• **FARRISS**, Nancy, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
• **FASH**, William et **FASH**, Barbara, « Teotihuacan and the Maya : Themes of Continuity in Mesoamerican *Cosmovision* », *in* CARRASCO *et al.*, 2000, p. 433-464.
• **FENN**, Elizabeth A., *Encounters at the Heart of the World. A History of the Mandan People*, New York, Hill and Wang, 2015.
• **FINNEY**, Ben, « Myth Experiment and the Reinvention of Polynesian Voyaging », *American Anthropologist*, New Series, vol. 93, n° 2, 1991, p. 383-404.
• **FLANNERY**, Kent V. et **MARCUS**, Joyce, « Formative Mexican Chiefdoms and the Myth of the Mother Culture », *Journal of Anthropological Archaeology*, n° 19, 2000, p. 1-37.
• **FLORESCANO,** Enrique :
– 1997, *Etnía, estado, y nación. Ensayo sobre las etnías colectivas*, Mexico, Nuevo Siglo-Aguilar.
– 1999, *Memoria Indígena*, Mexico, Tauros.
– 2001, « Titres primordiaux et mémoire canonique en Mésoamérique », *Études Rurales*, n° 157-158, janvier-juin 2001, p. 15-44.
• **FORBES**, Jack, *Black Africans & Native Americans*, Londres, Basil Blackwell, 1988.
• **FURST**, Peter, « Shamanism, Transformation and Olmec Art », *in The Olmec World*, 1996, p. 69-81.
• **GAITHER**, C., **KENT**, J., **VÁSQUEZ SÁNCHEZ**, V. et **ROSALES THAM**, T., « Mortuary Practices and Human Sacrifice in the Middle Chao Valley of Peru : their Interpretation in the Context of Andean

Mortuary Patterning », *Latin American Antiquity*, vol. 19, nº 2, 2008, p. 109-123.
• **GALARZA**, Joaquin et **SILIOTTI**, Alberto, *Tlacuilo. Il segreto svelato della scrittura azteca*, Florence, Archeologia Viva, 1992.
• **GAMIO**, Manuel, *Forjando patria (pro nacionalismo)*, Mexico, Ed. Porrúa, 1916.
• **GELL**, Alfred, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
• **GIL**, Juan, *Mitos y utopías del descubrimiento*, 3 vols., Madrid, Alianza Universitaria, 1989.
• **GILL**, Mario, « Teresa Urrea, la santa de Cabora », 1960, http://ameph.academia.mx.
• **GLIOZZI**, Giuliano, *Adam et le Nouveau Monde*, préface de Frank Lestringant, Lecques, Éditions Théétète, 2000.
• **GLOWACKI**, Mary et **MALPASS**, Michael, « Water, Huacas and Ancestor Worship », *Latin American Antiquity*, vol. 14, nº 4, 2003, p. 431-448.
• **GODELIER**, Maurice :
– 1965, « Objets et méthodes de l'anthropologie économique », *L'Homme*, t. V, avril-juin, nº 2, p. 32-91.
– 1969, « La “monnaie de sel” des Baruya de Nouvelle-Guinée », *L'Homme*, t. IX, avril-juin, nº 2, p. 5-37.
– 1996, *L'énigme du don*, Paris, Fayard.
• **GOLTE**, Jürgen, « El concepto de sonqo en el runa simi del siglo XVI », *Indiana*, 1, 1973, p. 213-218.
• **GÓMEZ**, Alejandro E., *Le spectre de la Révolution haïtienne dans le Monde Atlantique, 1790-1886*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.
• **GONZÁLEZ**, 2005 (manuscrit Motezuma), p. 44.
• **GONZÁLEZ**, Carlos Javier, « Imágenes de serpientes en las ofrendas del Templo Mayor », *Serpiente*, *Artes de Mexico*, nº 32, 2002, p. 55-56.
• **GONZÁLEZ**, Luis R., « Historias de poder, brillos y colores : el Arte del cobre en los Andes prehispánicos », *in El arte del cobre en el*

mundo andino, Santiago, Museo chileno de Arte Precolombino, 2004.
• **GONZALEZ NAVARRO**, Moisés, « La guerra de castas en Yucatán y la venta de mayas a Cuba », *Historia Mexicana*, vol. XVIII, nº 1, 1968.
• **GOULD**, Richard A., « Seagoing Canoes among the Indians of Northwestern California », *Ethnohistory*, vol. 15, nº 1, 1968, p. 11-42.
• **GOUY-GILBERT**, Cécile, *Une résistance indienne. Les Yaquis du Sonora*, Lyon, Fédérop/CNRS, 1983.
• **GOW**, Rosalind et **CONDORI**, Bernabé, *Kay Pacha*, Cuzco, Centro de estudios rurales andinos, 1976.
• **GRABER**, Yann, « Aux origines du “Señorío de Salangome”. Occupation territoriale préhispanique de la côte sud du Manabi », *Les nouvelles de l’archéologie*, nº 111/112, 2008, p. 59-64.
• **GRAULICH**, Michel :
– 1994, *Montezuma*, Paris, Fayard.
– 2002, « Los reyes de Tollan », *Revista Española de Antropología Americana*, nº 32, p. 87-114.
• **GRINEV**, Andrei Val’Terovich, *The Tlingit Indians in Russian America, 1741-1867*, University of Nebraska Press, 2005 (il s’agit d’une traduction en anglais d’un texte écrit en russe).
• **GROVE**, David, « Archaeological Contexts of Olmec Art outside the Gulf Coast », *in* BENSON et DE LA FUENTE, 1996, p. 105-117.
• **GRUHN**, Ruth et **BRYAN**, Alan, « A Current View of the Initial Peopling of the Américas », *in* VIALOU, 2011, p. 19-30.
• **GRUZINSKI**, Serge :
– 1976, « Le passeur susceptible. Approches ethnohistoriques de la conquête spirituelle du Mexique », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Paris, Éd. de Boccard, t. XII, p. 195-217.
– 1985, *Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, Stanford, Stanford University Press.
– 1988, *La Colonisation de l’imaginaire*, Paris, Gallimard.
– 1990, *La guerre des images*, Paris, Fayard.

– 1991, *L'Amérique de la conquête peinte par les Indiens du Mexique*, Paris, Unesco-Flammarion.
– 1994, *L'Aigle et la Sibylle. Fresques indiennes du Mexique*, photographies de Gilles **MERMET**, Paris, Imprimerie nationale.
• **GUFFROY**, Jean :
– 1999, *El arte rupestre del antiguo Perú*, Lima, IFEA (notamment chap. VII, « Análisis de las representaciones grabadas », p. 97-131).
– 2008a, « Cultural Boundaries and Crossings : Ecuador and Peru », *in* SILVERMAN et ISBELL, p. 889-902.
– 2008b, « L'Art rupestre de l'Ancien Pérou », *Les nouvelles de l'archéologie*, nº 111/112, p. 39-44.
– 2011, « Las tradiciones centro-andinas de rocas grabadas (Perú) : evoluciones y continuidades », *Chungara, Revista de Antropología chilena*, vol. 43, nº 1, p. 73-88.
• **GUIDON**, Niède, **MARTIN**, G. et **PERRIS**, Anne-Marie, « Chronologie des peintures rupestres du Parc National Serra do Capivara, Brésil », *in* **CLOTTES**, Jean (dir.), *L'Art Pléistocène dans le Monde*, Société préhistorique Ariège-Pyrénées, 2013.
• **GUILAINE**, Jean, *La seconde naissance de l'Homme au Néolithique*, Paris, Odile Jacob, 2015.
• **GUILAINE**, Jean et **ZAMMIT**, Jean, *Le sentier de la guerre. Visages de la violence préhistorique*, Paris, Seuil, 1998.
• **GUILLAUME-GENTIL**, Nicolas, « Les monticules artificiels du piémont occidental des Andes équatoriennes », *Les nouvelles de l'archéologie*, nº 111/112, 2008, p. 65-69.
• **GUITERAS HOLMES**, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un Tzotzil*, Mexico, Fondo de cultura Económica, 1965.
• **GUTIÉRREZ**, Ramón A., *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away. Marriage, Sexuality and Power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
• **GUTIÉRREZ**, Ramón, « Las misiones circulares de los jesuitas en Chiloé », *Apuntes*, vol. 20, nº 1, 2007, p. 50-69.
• **GUTIÉRREZ ESTÉVEZ**, Manuel, « Alteridad étnica y conciencia moral. El juicio final de los Mayas Yucatecos », *in* GUTIÉRREZ

ESTÉVEZ *et al*., *De Palabra y Obra. 2. Encuentros interétnicos*, Junta de Estremadura/Siglo XXI, 1992, p. 295-322.
• **HAEFELI**, Evan, « On First Contact and Apotheosis : Manitou and Men in North America », *Ethnohistory,* vol. 54, nº 3, 2007, p. 407-443.
• **HAGAN**, William T., *American Indians*, édition revue par Daniel M. Cobb, Chicago, Chicago University Press, 2013.
• **HAINES**, Francis, « The Northward Spread of Horses among the Plain Indians », *American Anthropologist*, New Series, vol. 40, nº 3, 1938, p. 429-437.
• **HÄMÄLÄINEN**, Pekka, *L'empire comanche*, Toulouse, Anacharsis, 2012.
• **HARTOG**, François, *Régimes d'historicité*, Paris, Seuil, 2003.
• **HASSIG**, Ross, *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.
• **HAVARD**, Gilles et **AUGERON**, Mickäel (dir.), *Un continent en partage. Cinq siècles de rencontres entre Amérindiens et Français*, Paris, Les Indes savantes, Rivages des Xantons, 2013.
• **HELMS**, Mary, *Craft and the Kingly Ideal*, Austin, University of Texas Press, 1993.
• **HEYERDAHL**, Thor, *American Indians in the Pacific. The Theory Behind the Kon-Tiki Expedition*, Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1952.
• **HOCQUENGHEM**, Anne-Marie :
– 1978, « Les combats mochicas : essai d'interprétation d'un matériel archéologique à l'aide de l'iconologie, de l'ethno-histoire et de l'ethnologie », *Baessler Archiv*, t. XXVI, p. 127-157.
– 1987, *Iconografía mochica*, Lima, PUCP.
– 2010, « Hunting Red Gold : Updates in the Prehistory of Spondylus in South America », *Society for American Archaeology*, 2010 (symposium organisé par Benjamin Carter).
• **HOOPES**, John W. et **FONSECA**, Oscar M., « Goldwork and Chibchan Identity : Endogenous Change and Diffuse Unity in the Isthmo-Colombian Area », *in* QUILTER et HOOPES, 2003, p. 49-89.
• **HOSLER**, Dorothy, **LECHTMAN**, Heather et **HOLM**, Olaf :

– 1988, « Ancient West Mexican Metallurgy : South and Central American Origins and West Mexican Transformations », *American Anthropologist*, News Series, vol. 90, nº 4, 1988, p. 832-855.
– 1990, *Axe-monies and their Relatives*, Washington DC, Dumbarton Oaks research Library and Collection.
• **HU-DEHART**, Evelyne, « Development and Rural Rebellion : Pacification of the Yaquis in the Late Porfiriato », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 54, nº 1, 2004, p. 72-93.
• **HYSLOP**, John, « Observations about Research on Prehistoric Roads in South America », *in* TROMBOLD, 1991, p. 28-33.
• ILLADES AGUIAR, Lilian, « Después de Tómochic », 1994, http://secuencia.mira.edu.mx 5169-4667.
• **ISBELL**, William H. :
– 1995, « City and States in Middle Horizon Huari », *in* KEATINGE, p. 164-1893.
– 2008, « Wari and Tiwanaku : International Identities in the Central Andean Middle Horizon », *in* SILVERMAN et ISBELL, p. 731-759.
• **ITIER**, César, *Viracocha o el Océano*, Lima, IFEA /IEP, 2013.
• JÁUREGUI, Jesús, « Del Reino de Lozada y la segunda conquista de El Nayarit, a la revolución mexicana. La resistencia Cora en el movimiento lozadeño », Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos Indígenas, 2011, www.cdi.gob.mx2011.
• JEANNE, Boris, « Mexico-Madrid-Rome. Sur les pas de Diego Valadès (1568-1594) », thèse, EHESS, 2011.
• **JEWITT**, John R., *A Narrative of the adventures and sufferings of John Jewitt, only survivor of the Ship Boston during a captivity of nearly three years among the savages of* Noutka *sound*, Middletown, 1815.
• **JONES**, Terry L. et **KLAR**, Kathryn, « Diffusion Reconsidered : Linguistic and Archaeological Evidence for Prehistoric Polynesian Contact with Southern California », *American Antiquity*, nº 70-3, 2005, p. 457-484.
• **JOPLING**, Carol S., « The Coppers of the Northwest Coast Indians : their Origin, Development and Possible Antecedents »,

Transactions of the American Philosophical Society, vol. 79, nº 1, 1989.
• **JORALEMON**, Peter David, « In Search of the Olmec Cosmos : Reconstructing the World View of Mexico's First Civilization », *in* BENSON et DE LA FUENTE, 1996, p. 51-59.
• **JOSEPH**, Gilbert M., « From Caste War : the Historiography of Modern Yucatán (ca 1750-1940) », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 65, nº 1, 1985, p. 111-134.
• **KAN**, Michael, « The Feline Motif in Northern Peru », *in* BENSON, 1972, p. 69-90.
• **KARADIMAS**, Dimitri, « Monkeys, Wasps and Gods : Graphic Perspectives on Middle Horizon and Later Pre-Hispanic Painted Funerary Textiles from the Peruvian Coast », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], colloques, mis en ligne le 7 juillet 2016.
• **KATZ**, Friedrich, « Labor Conditions on Haciendas in Porfiriato Mexico : Some Trends and Tendencies », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 54, nº 1, 1974, p. 1-47.
• **KAUFFMANN-DOIG**, Federico, *Sexo en el Antiguo Perú*, Lima, 2001.
• **KEATINGE**, Richard W., *Peruvian Prehistory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
• **KEEGAN**, William F. et **HOFMAN**, Corine L., *The Caribbean before Columbus,* Oxford, Oxford University Press, 2017.
• **KILBY**, J. David, « Les caches Clovis dans le cadre du Paléoindien ancien en Amérique du Nord », *in* VIALOU, 2011, p. 71-84.
• **KING**, Adam, *Southeastern Ceremonial Complex. Chronology, Content, Context*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2007.
• **KING**, Stacie Marie, « Interregional Networks of the Coastal Oaxacan Early Post-Classic », *in* Jeffrey A. BLOMSTER, *After Monte Albán : Transformation and negotiation in Oaxaca, Mexico*, Boulder, University of Colorado, 2008, p. 255-291.
• **KNOX**, A.J. Graham, « Maya Peones and the Mexican Revolution Promises of 1910. Reform and Reaction in Yucatán, 1910-1940 »,

Caribbean Studies, vol. 17, nº 1/2, 1977, p. 55-82.
• **KOLAR**, Miriam, *Turned to the Senses : and Archaeoacoustic Perpective on Ancient Chavín*, Blog, texte du 22 juillet 2013.
• **KORPISAARI**, Antti et **PÄRSINNEN**, Martti, *Pariti : Isla, misterio y poder. El tesoro cerámico de la cultura Tiwanaku*, La Paz, 2005.
• **KOWALSKI**, Jeff Karl & **KRISTAN-GRAHAM**, Cythia, *Twin Tollans. Chichén-Itzá, Tula and the Epiclassic to Early Post-classic Mesoamerican world*, Washington DC, Dumbarton Oaks, 2007.
• **LARA**, Jaime, *Christian Texts for Aztecs. Art and Liturgy in Colonial Mexico*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2008.
• **LATHRAP**, Donald W., « The Antiquity and Importance of Long-Distance Trade Relationships in the Moist Tropics of Pre-Columbian South America », *World Archaeology*, vol. 5, nº 2, « Trade », 1973, p. 170-186.
• **LAUNAY**, Michel, *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*, t. II, *Littérature*, Paris, L'Harmattan, 2016 (réimpression).
• **LAVALLÉE**, Danièle, « Clovis n'a pas conquis l'Amérique », *Archéologie*, nº 290, 1996.
• **LAVALLÉE**, Danièle et **JULIEN**, Michèle, « Premiers pêcheurs du littoral pacifique sud-américain », *Les nouvelles de l'archéologie*, nº 111/112, 2008, p. 8-16.
• **LECHTMAN**, Heather, « El bronce y el Horizonte medio », *Boletín del Museo del Oro*, Bogota, nº 79, 1999, p. 3-26.
• **LEGOUPIL**, Dominique, « Le premier peuplement maritime de Patagonie et de Terre de Feu : *finis terrae* ou *finis maris ?* », *in* VIALOU, 2011, p. 287-299.
• **LEÓN-PORTILLA**, Miguel :
– 1979, *La filosofía nahuatl*, Mexico, UNAM.
– 2006, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
• **LEVENTHAL**, Richard M. et **KOLATA**, Alan L., *Civilization in the Ancient Americas. Essays in Honor of Gordon R. Willey*, University of Mexico Press & Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1983.

• **LÉVI-STRAUSS**, Claude :
– 1958, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon.
– 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France.
– 1964, *Mythologiques 1. Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon.
– 1966, *Mythologiques 2. Du miel aux cendres*, Paris, Plon.
– 1971, *Mythologiques 4. L'Homme Nu*, Paris, Plon.
– 1983, *Le regard éloigné*, Paris, Plon.
– 1985, *La potière jalouse*, Paris, Plon.
– 1991, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon.
– 2008, *Œuvres*, Paris, Gallimard, chap. XX.
• **LIRON**, Tal, « Franz Boas and the Discovery of Culture », thèse, Amherst College, 2003.
• **LOCKHART**, James :
– 1992, *The Nahuas after the Conquest*, Stanford, Stanford University Press.
– 1994, *Spanish Peru, 1532-1560. A Social History*, Madison, The University of Wisconsin Press.
• **LÓPEZ AUSTIN**, Alfredo et **LÓPEZ LUJÁN**, Leonardo :
– 1996, *El pasado indígena*, Mexico, FCE, p. 41-54.
– 2000, « The Myth and Reality of Zuyuá : The Feathered Serpent and Mesoamerican Transformations from the Classic to the Post-Classic », *in* CARRASCO *et al.*, p. 21-86.
• LÓPEZ AUSTIN, Alfredo :
– 1980, *Cuerpo humano e ideología*, Mexico.
– 1990, *Los mitos del tlacuache*, Mexico, Alianza Editorial Mexicana.
– 1997, *Les paradis de brume. Mythes et pensée religieuse des anciens mexicains*, Paris, IHEAL.
• **LÓPEZ BÁRCENAS**, Francisco, *Rebeliones indígenas en la Mixteca. La consolidación del Estado Nacional y la lucha de los pueblos por su autonomía*, Mexico, mcdedtores.com. mx, 2010.
• **LORAUX**, Nicole, *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Seuil, 1996.

• **LUMBRERAS**, Luis Guillermo, *Chavín de Huantar. Excavaciones en la Galería de las Ofrendas*, AVA, Band 52, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1993.
• **LUMHOLZ**, Carl, *Symbolism of the Huichol Indians*, New York, American Museum of Natural History, Memoirs, I-2, 1900.
• **MACNEISH**, Richard S. et **NELKEN-TERNER**, Antoinette, « The Preceramic of Mesoamerica », *Journal of Field Archaeology*, vol. 10, n° 1, 1983, p. 71-84.
• **MACCORMACK**, Sabine, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
• **MALDAVSKY**, Aliocha, « Administrer les vocations. Les *indipetae* et l'organisation des expéditions aux Indes Occidentales du XVIIe siècle », *in* P-A. FABRE & B. VINCENT (dir.), *Missions religieuses. « Notre lieu est le monde »*, Rome, École française de Rome, 2007, p. 45-70.
• **MANCALL**, Peter C., *Deadly Medicine. Indians and Alcohol in Early America*, Cornell University, 1995.
• **MANZANILLA**, Linda, « La iconografía del poder en Teotihuacan », *in* OLIVIER, 2008, p. 111-132.
• **MARCOS**, Jorge G. :
– 1977-1978, « Cruising to Acapulco and Back with the Thorny Oyster Set a Model from Lineal Exchange Systems », *Journal of the Steward Anthropological Society*, n° 9/1-2, p. 99-132.
– 2003, « A Reassessment of the Ecuadorian Formative », *in* RAYMOND et BURGER, p. 7-32.
– 2005, *Los pueblos navegantes del Ecuador prehispánico*, Quito, Abya Yala.
• **MARSH**, Erik J., **KIDD**, Ray, **OGBURN**, Dennis et **DURAN**, Victor, « Dating the Expansion of the Inca Empire : Bayesian Models from Ecuador and Argentina », *Radiocarbon*, 2017, p. 1-24.
• **MATHIOWETZ**, Michael, *The Diurnal Path of the Sun : Ideology and Interregional Interaction in Ancient Northwest Mesoamerica and the American Southwest*, University of California Riverside, 2011.

• **MAUZÉ**, Marie,
• 1986, « Boas, les Kwagul et le potlach. Éléments pour une réévaluation », *L'Homme*, 100, oct.-déc., XXVI (4), p. 21-63.
• 1992, *Les fils de Wakai. Une histoire des Indiens Lekwiltoq*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations.
• **MC CAFFERTY**, Geoffrey G. :
– 2000, « Tollan-Chololllan and the Legacy of Legitimacy during the Classic Post-Classic Tradition », *in* CARRASCO *et al*., p. 341-367.
– 2005, « The Meaning of the Mixteca-Puebla Stylistic Traditions : the View from Nicaragua », avec Larry **STEINBRENNER,** *in* A. WATERS-RIST *et al*., *Art for Archaeology Sake*, Calgary, University of Calgary, 2005.
• **MC CARTNEY**, Allen P., « Maritime Adaptations on the North Pacific Rim », *Arctic Anthropology*, vol. 11, 1974, p. 153-162.
• **MC CARTNEY**, Allen, **OKADA**, Hiroaki, **OKADA**, Atsuko et **WORKMAN**, William B., « The Archaeology of Prehistoric and Early Historic Coastal Peoples », *Arctic Anthropology*, vol. 35, n° 1, 1998, p. 1-5.
• **MC EWAN**, Gordon F. et **DICKSON**, Bruce, « Valdivia, Jomon Fishermen and the Nature of South Pacific : Some Nautical Problems with Meggers, Evans and Estrada's (1965) Transoceanic Contact Thesis », *American Antiquity*, vol. 43, n° 3, 1978, p. 362-371.
• **MC EWAN**, Gordon F. et **DELGADO ESPINOZA**, « Late Pre-hispanic Polities in Coastal Ecuador », *in* SILVERMAN et ISBELL, 2008, p. 505-525.
• **MEGGERS**, Betty :
– 1976, « Yes If by Land, No If by Sea : the Double Standard in Interpreting Cultural Similarities », *American Anthropologist*, New Series, vol. 78, n° 3, p. 637-639.
– 1998, « Archaeological Evidence for Transpacific Voyage from Asia since 6000 BP », *Estudios Atacameños*, International Symposium ethno-epidemiological comparisons of Andeans and Japaneses, p. 107-124.
• **MELTZER**, David J., « Why Don't we Know When the First People Came to North America ? », *American Antiquity*, vol. 54, n° 3, 1989,

p. 471-490.
• **MENDES FERRÃO**, José E., *Le voyage des plantes & les Grandes Découvertes*, Paris, Éd. Chandeigne, 2015.
• **MILLER**, Arthur, *The Mural Painting of Teotihuacan*, Washington DC, Dumbarton Oaks, 1973.
• **MILLER**, Mary et **TAUBE**, Karl, *An Illustrated Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, Londres, Thames & Hudson, 1997.
• **MILLONES**, Luis et **TOMOEDA**, Hiroyasu, *La Cruz del Perú*, Lima, Ed. del Pedagógico San Marcos, 2010.
• **MOLINIÉ**, Antoinette (Dir.), *Le corps de Dieu en Fêtes*, Paris, Éd. du Cerf, 1996.
• **MONTERROSA DESRUELLES**, Hervé et **MELGAR TISOC**, Emiliano, « Reliquias mayas de jadeíta en el Templo Mayor de Tenochtitlan », XXX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Tecnología, Guatemala, 2017.
• **MORENO CHÁVEZ**, José Alberto, « Las profetisas : movilización socio-política y liderazgo laico femenino en el catolicismo modern », *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos*, Debates, 2012, DOI/10.4000/nuevomundo.84178.
• **MORISSETTE**, Jacques et **RACINE**, Luc, « La hiérarchie des Wamani : essai sur la pensée classificatoire quechua », *Signes et Langages des Amériques. Recherches Amérindiennes au Québec*, nº III/1-2, 1973, p. 167-168.
• **MOSELEY**, Michael E., *The Incas and their Ancestors*, Londres, Thames & Hudson, 2001.
• **MOSS**, Madonna, « Relationship between Maritime Cultures of Southern Alaska : Rethinking Cultural Areas Boundaries », *Arctic Anthropology*, vol. 29, 1992, p. 5-17.
• **MURDOCK**, John, « On the Siberian Origin of some Customs of the Western Eskimos », *American Anthropologist*, vol. 1, nº 4, 1888, p. 325-336.
• **MURRA**, John :

– 1962, « Cloth and its Functions in the Inca State », *American Anthropologist*, vol. 64, nº 4, p. 710-728.
– 1972, « El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andina », *in Visita de la Provincia de León de Huánuco* [1562], Huánuco, 1972, p. 426-476.
– 1975, « Las etno-categorías de un *khipu* estatal » et « El tráfico de mullu en el Pacífico », *in Formaciones políticas y económicas mundo andino*, Lima, IEP, p. 255-268.
– 1978, *La organización económica del estado Inca*, Mexico, Siglo XXI.
• **NELSON**, Ben, **VILLALPANDO CANCHOLA**, Elisa, **PUNZO DÍAZ**, José-Luis et **MINNIS**, Paul E., « Prehispanic Nothwest and Adjacent West Mexico, 1200 B.C.-A.S. 1400 : an Inter-regional Perspective », *Kiva, Journal of Southwestern Anthropology and History*, nº 81/1-2, 2015, p. 31-61.
• **NETTLE**, Daniel, « Linguistic Diversity of the Americas can be Reconciled with a Recent Colonization », *Proceeding of the national Academy of Sciences*, USA, vol. 96, march 1999, p. 3325-3329.
• **NICHOLS**, Johanna, « Linguistic Diversity and the First Settlements of the New World », *Language*, vol. 66, nº 3, 1990, p. 475-521.
• **NOWELL**, Charles, « Aleixo García and the White King », *Hispanic America Historical review*, nº 26, 1946, p. 450-466.
• **NUTINI**, Hugo et **ROBERTS**, John M., *Blood-Sucking Witchcraft*, Tucson et Londres, The University of Arizona Press, 1993.
• **OBREGÓN ITURRA**, Jimena Paz, *Des Indiens rebelles face à leurs juges. Espagnols et Araucans-Mapuches dans le Chili colonial, fin XVIIe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes/Amériques, 2015.
• **OBEREM**, Udo, *Sancho Hacho, un cacique mayor del siglo XVI*, Quito, Abya Yala, 1993.
• **OLIVEIRA**, João Pacheco de, « Uma etnologia dos indios misturados. Situaçnao colonial, territorialização e fluxos culturais », *Mana*, vol. 4, nº 1, 1998, p. 47-78.
• **OLIVIER**, Guilhem :

– 1995, « Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des Indiens du Mexique central, XVe-XVIe siècles », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 81, p. 105-141.
– 2008, (éd.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, Mexico, UNAM.
– 2015, « Occulter les dieux et révéler les rois : les paquets sacrés dans les rituels d'intronisation mexicas », *in* P. PITROU et G. OLIVIER, *Montrer et occulter*, Cahiers 11 d'Anthropologie Sociale, L'Herne, p. 51-69.
• **OLSEN BRUHNS**, Karen, « Social and Cultural Development in the Ecuadorian Highlands and Eastern Lowlands During the Formative », *in* RAYMOND et BURGER, 2003, p. 125-174.
• **ORTEGA NORIEGA**, Sergio, *El Edén subvertido. La colonización de Topolobampa, 1886-1896*, Mexico, SEP-INAH, 1978.
• **OSANTE**, Patricia, « El Septentrión novohispano : unasecular colonización hispana », *in* Salvador BERNABEU ALBERT (dir.), *Poblar la inmensidad : sociedades, conflictividad y representación en los márgenes del Imperio Hispánico (siglos XV-XIX)*, Séville, CSIC, Ed. Rubeo, 2010, p. 43-105.
• **OWEN**, Bruce D., « Distant Colonies and Explosive Collapse : the Two Stages of the Tiwanaku Diaspora in the Osmore Drainage », *Latin American Antiquity*, vol. 16, n° 1, 2005, p. 45-80.
• **PADILLA RAMOS**, Raquel, *Los irredentos parias. Los Yaqui, Madero y Pino Suárez en las elecciones de Yucatán, 1911*, Mexico, Instituton Nacional de Antropología e Historia, 2011.
• **PAHL SCHAAN**, Denise, « The Non-Agricultural Chiefdoms of Marajó Island », *in* SILVERMAN et ISBELL, 2008, p. 339-357.
• **PARDO**, Osvaldo E., *The Origins of Mexican Catholicism. Nahua Rituals and Christian Sacrements in Sixteenth-Century Mexico*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2009.
• **PÄRSSINEN**, Martti et **KIVIHARJU**, Jukka, *Textos Andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*, t. I, Madrid, Instituto Iberoamericano de Finlandia et Universidad Complutense de Madrid, 2004.

• **PARK**, Robert W., « The Dorset-Thule Succession in Arctic North America : assessing Claims for Culture Contact », *American Antiquity*, vol. 58, n° 2, 1993, p. 203-234.
• **PAUKETAT**, Timothy R. :
– 2001, *The Archaeology of Traditions. Agency and History before and after Colombus*, Gainesville, The University Press of Florida.
– 2003, « Resettled Farmers and the Making of a Mississipian Polity », *American Antiquity*, vol. 68, n° 1, 2003, p. 39-66.
• **PAULSEN**, A., « The Thorny Oyster and the Voice of God : Spondylus and Strombus in Andean Prehistory », *American Antiquity*, vol. 39, n° 4, 1974, p. 597-607.
• **PEARSALL**, Deborah M., « Plant food resources of the Ecuadorian Formative : an overview and comparison to the Central Andes », *in* RAYMOND et BURGER, 2003, p. 213-249.
• **PEARSON**, Richard, « Migration from Japan to Ecuador : the Japanese Evidence », *American Anthropologist*, vol. 70, n° 1, 2009, p. 85-86.
• **PEDLER**, David R. et **ADOVASIO**, James M., « The Peopling of the Americas », *in* VIALOU, 2011, p. 55-67.
• **PÉDRON-COLOMBANI,** Sylvie, *Maximón au Guatemala : dieu, saint ou traître*, Londres, Periplus, 2005.
• **PERROT-MINNOT**, Sébastien, « Le Kamtchatka préhistorique : Aux confins d'un monde, aux portes d'un autre », 24 pages, juin 2011.
• **PIANA**, Ernesto Luis et **ORQUERA**, Luis Abel, « The Southern Top of the World : the First Peopling of Patagonia and Tierra del Fuego and the Cultural Endurance of the Fuegian Sea-Nomads », *Arctic Anthropology*, vol. 46, n° 1/2, 2009, p. 103-117.
• **PILCO PAZ**, Enrique, *Musiciens, religion et société dans les Andes au XXe siècle (Pérou). Des voix dans la pénombre*, Paris, L'Harmattan, Recherches Amériques Latines, 2012.
• **PILLSBURY**, Joanne, « The Thorny Oyster and the Origin of the Empire : Implications of Recently Uncovered Spondylus Imagery from Chan-Chan. Peru », *Latin American Antiquity*, vol. 7, n° 4, 1996, p. 313-340.

• **PIPERNO**, Dolores, « The Origins of Plant Cultivation and Domestication in the New World Tropics », *Current Anthropology*, vol. 52, supplement 4, 2011, p. S453-S470.
• **POLANYI**, Karl, **ARENSBERG**, Conrad et **PEARSON**, Harry W., *Trade and Market in the Early Empires*, New York, The Free Press, 1965.
• **POZORSKI**, Sh. et **POZORSKI**, Thomas, « Early Cultural Complexity on the Coast of Peru », *in* SILVERMAN et ISBELL, 2008, p. 607-631.
• QUILTER, Jeffrey et **HOOPES**, John W. (éd.), *Gold and Power in Ancient Costa Rica, Panama and Colombia*, Washington DC, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2003.
• RAMOS, Gabriela, *Death and Conversion in the Andes. Lima and Cuzco, 1532-1670*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2010.
• **RAYMOND**, J. Scott, « Social Formations in the Western Lowlands of Ecuador during the Early Formative », *in* RAYMOND et BURGER, 2003, p. 33-67.
• **RAYMOND**, J. Scott et **BURGER**, Richard L. (éd.), *Archaeology of Formative Ecuador*, Washington DC, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2003.
• **REICHEL-DOLMATOFF**, Gerardo, « Le contexte culturel du yagé (*Banisteriopsis Caapi*) », *in* Peter FURST, *La chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques*, Paris, Seuil, 1974, p. 56-92.
• **REILLY**, F. Kent, « Art, Ritual, and Rulership in the Olmec World », *in The Olmec World*, 1996, p. 27-45.
• **REINHARD**, Johan, comptes rendus et photographies des sites publiés dans *National Geographic*, Washington DF, vol. 189, n° 6, 1996 ; vol. 194, n° 1, 1998 ; vol. 196, n° 5, 1999.
• **RENARD-CASEVITZ**, France-Marie :
– 1979, *Su-açu. Essai sur les cervidés d'Amazonie et sur leur signification dans les cultures indiennes actuelles*, Paris-Lima, Travaux de l'IFEA.
– 1980-1981, « Inscriptions. Un aspect du symbolisme Matsiguenga », *Journal de la Société des Américanistes*, Paris,

t. LXVII, p. 261-295.
– 1991, *Le Banquet masqué. Une mythologie de l'étranger*, Paris, Lierre & Coudrier.
– 1993, « Guerriers du sel, sauniers de la paix », *L'Homme*, 126-128, XXXIII (2-4), p. 25-43.
• **RICHARD**, Nicolas, « Les chiens, les hommes et les étrangers furieux. Archéologie des identités indiennes dans le Chaco boréal », thèse, EHESS, 2008.
• **RICHARDS** Horace et **BOEKELMAN**, H. J., « Shells from Maya Excavations in British Honduras », *American Antiquity*, vol. 3, nº 2, 1937, p. 166-169.
• **RIVET**, Paul et **ARSANDAUX**, H., *La métallurgie en Amérique pré-colombienne*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1946.
• **RIVIÈRE**, Gilles, « Amtat Jan Amtata. Caciques et mallku dans les communautés aymaras du Carangas, Bolivie », *in* Anath ARIEL DE VIDAS (dir.), *Pour une histoire souterraine des Amériques. Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, Paris, L'Harmattan, 2008.
• **ROBINS**, Nicholas A., *Native Insurgencies and the Genocidal Impulse in the Americas*, Bloomington, Indiana University Press, 2005.
• **RODRÍGUEZ MARTÍNEZ**, María del Carmen, **ORTIZ CEBALLOS**, Ponciano, **COE**, Michael, **DIEHL**, Richard, **HOUSTON**, Stephen, **TAUBE**, Karl et **DELGADO CALDERÓN**, Alfredo, « Old Olmec writing », *Science*, vol. 313, nº 5793, p. 1537, 16 sept. 2006.
• **RODRIGUEZ PALACIOS**, Georgina, « Ecos del presente : protesta, transformación y persistencia. Apuntes sobre los Ópatas de la Independencia a la Revolución », Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos Indígenas, 2011, www.cdi.gob.mx2011.
• **RONDA**, James P., « Generations of Faith : the Christian Indian's of Martha's Vineyard », *The William and Mary Quarterly*, Third series, vol. 38, nº 3, 1981, p. 369-394.
• **ROOSEVELT**, Anna :
– 1993, « The Rise and Fall of the Amazon Chiefdoms », *L'Homme*, 126-128, 33 (2-4), p. 255-283.

– 1994, (éd.), *Amazonian Indians. From Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*, Tucson, The University of Arizona Press.
• **ROSTAIN**, Stephen :
– 2007, « Histoire de la recherche archéologique dans les Guyanes côtières », *Les nouvelles de l'archéologie*, n° 108-109, p. 36-56.
– 2008, « Les tertres artificiels du Piémont amazonien des Andes, Équateur », *Les nouvelles de l'archéologie*, n° 111/112, 2008, p. 83-88.
– 2016, *Amazonie. Un jardin sauvage ou une forêt domestique. Essai d'écologie historique*, Paris, Actes Sud/Errance, 2016.
• **ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO**, María :
– 1970, « Mercaderes del valle de Chincha en la época prehispánica : un documento y unos comentarios », *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 5, p. 135-178.
– 1999, *History of the Inca Realm*, Cambridge, Cambridge University Press.
• **ROUTLEDGE**, Katherine, *The Mystery of Easter Island* [1919], réimpression par Adventures Unlimited Press, Illinois, 1998.
• **ROYS**, Ralph, *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Washington, Washington Carnegie Institution, 1933.
• **RUSSO**, Alessandra, *L'image intraduisible. Une histoire métisse des arts en Nouvelle-Espagne (1500-1600)*, Paris, Les Presses du réel, 2013.
• **SABLOFF**, Jeremy A., « It Depends on How we Look at Things : New Perspectives on the Postclassic Period in the Northern Maya Lowlands », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 151, n° 1, 2007, p. 11-26.
• **SAHLINS**, Marshall, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
• **SAIGNES**, Thierry :
– 1993, (éd.), *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, Lima, Hisbol-IFEA, et « Borracheras andinas. ¿Porqué los indios ebrios hablan en español ? », p. 43-71.

– 1999, « The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland (1570-1780) », *in* Frank SALOMON et Stuart SCHWARTZ, *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. III-2, p. 59-137.
• **SALAZAR-SOLER**, Carmen :
– 1993, « Embriaguez y visiones en los Andes. Los Jesuitas y las borracheras indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII) », *in* SAIGNES, 1993, p. 23-42.
– 2002, *Anthropologie des mineurs des Andes*, Paris, L'Harmattan, 2002.
– 2006, *Supay Muqui, dios del socavón*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.
• **SALISBURY**, Neal, « The Indian's Old World : Native Americans and the Coming of Europeans », *The William & Mary Quarterly*, third series, vol. 59, nº 3, 1996, p. 435-458.
• **SALOMON**, Franck :
– 1986, *Native Lords of Quito in the Age of the Incas*, Cambridge, Cambridge University Press.
– 2004, *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*, Durham et Londres, Duke University Press.
• **SALONIUS** Pippa et **WORM**, Andrea (éd.), *The Tree. Symbol, Allegory and Mnemonic Device in Medieval Art and Thought*, Brepols, International Medieval Research, vol. 20, 2014.
• **SÁNCHEZ**, Ana, *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*, Cuzco, Bartolomé de Las Casas, Archivos de Historia Andina 11, 1991.
• **SANZ**, María Jesús Sanz, « El problema de la Inmaculada Concepción en la segunda década del siglo XVII. Festejos y máscaras : el papel de los Plateros », *Laboratorio de Arte*, nº 8, 1995, p. 73-101.
• **SAWYER**, Alan R., « The Feline in Paracas Art », *in* BENSON, 1972, p. 91-115.
• **SCHELE**, Linda, « The Olmec Mountain and Tree of Creation in Mesoamerican Cosmology », *in The Olmec World*, 1996, p. 105-117.

• **SCHOLES**, France V. et **ROYS**, Ralph L., *The Maya Chontal Indians of Acalan Tixchel. A Contribution to the History and Ethnography of the Yucatán Peninsula*, Washington DC, Carnegie Institution of Washington, 1948.
• **SCHREIBER**, Katharina J., « The Association Between Roads and Polities : Evidence for Wari Roads in Peru », *in* TROMBOLD, 2011, p. 243-252.
• **SÉJOURNÉ**, Laurette, *La pensée des anciens Mexicains*, Paris, Éd. Maspéro, 1966.
• **SETCHELL**, William Albert, « Aboriginal tobaccos », *American Anthropologist*, New Series, vol. 23, n° 4, 1921, p. 397-414.
• **SEVERI**, Carlo, *Le principe de la Chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Aesthetica, Éditions Rue d'Ulm/Musée du Quai Branly, 2004.
• **SHIMADA**, Izumi :
– 1994, « Les États de la côte septentrionale et de la côte méridionale », *in* Cécile BAKULA et Duccio BONAVIA (dir.), *Les royaumes pré-incaïques et le Monde Inca*, Aix-en-Provence, EDISUD, p. 49-110.
– 2009, « Who Were the Sicán ? Their Development, Characteristics and Legacies », chapitre digitalisé et traduit par l'auteur du japonais, introduction au catalogue de l'exposition *The Golden capital of Sicán*, Tokyo, Tokyo Broadcasting System, p. 1-49.
• **SILVA LIMA**, André da, « Piedras verdes. Piedras hijadas ou spleen stones : o comercio das pedras na Amazônia indígena sol o olhar dos Europeus », *Amazônica*, vol. 2-2, 2010, p. 342-357.
• **SILVERMAN**, Helaine (éd.), *Andean Archaeology*, Oxford, Blackwell, 2004.
• SILVERMAN, Helaine et **ISBELL**, William H., *Handbook of South American Archaeology*, Paris, Springer, 2008.
• **SIRACUSANO**, Gabriela, *La paleta del espanto. Color y cultura en los cielos e infiernos de la pintura colonial andina*, Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martin, Colección Artes y Letras, 2010.
• **SLOTKIN**, J.S. et **SCHMITT**, Karl, « Studies of Wampum », *American Anthropologist,* New Series, vol. 51, n° 2, 1949, p. 223-

236.
• **SMITH**, Michael, « Tula and Chichén Itzá : Are we Asking the Night Questions ? », *in* KOWALSKI et KRISTAN-GRAHAM, 2007, p. 587-600.
• **SMITH**, Ralph, « Indians in American-Mexican relations before the war of 1846 », *The Hispanic American Historical Review*, 1963, vol. 43, nº 1, p. 34-64.
• **SMITH**, Scott C., *Generative landscapes : the Step Mountain Motif in Tiwanaku Iconography*, Barnardsville, Boundary End Archaeology Research Center, Ancient America, nº 12, 2011.
• **SNARKIS**, Michael J., « From Jade to Gold in Costa Rica : How, Why and When », *in* QUILTER et HOOPES, 2003, p. 159-204.
• **SOUSTELLE**, Jacques, *L'Univers des Aztèques*, Paris, Hermann, 1979.
• **STAHL,** Peter :
– 1986, « Hallucinatory Imagery and the Origin of Early South American Figurine Art », *World Archaeology*, vol. 18, nº 1, Perspectives in World Archaeology, p. 134-150.
– 2003a, « The Zooarchaeological Record from Formative Ecuador », *in* RAYMOND et BURGER, 2003, p. 175-212.
– 2003b, « Pre-Columbian Animal Domesticates at the Edge of Empire », *World Archaeology*, vol. 34, nº 3, p. 470-483.
• **STALLER**, John Edward, « Reassessing the Development and Chronical Relationships of the Formative of Coastal Ecuador », *Journal of World Prehistory*, vol. 15, nº 2, 2001, p. 193-256.
• **STANZIONE**, Vincent, *Rituals of Sacrifice*, Guatemala, 2000.
• **STARR**, Frederick, *In Indian Mexico. A narrative of travel and labor*, Chicago, Forbes and Co., 1908.
• **STEPHENS**, John L., *Incidents of Travel in Yucatán*, engravings by Frederick **CATHERWOOD**, 2 vols., Mexico, Éd. Dante, 1987.
• **STONE-MILLER**, Rebecca, *Art of the Andes from Chavín to Inca*, Londres, Thames & Hudson, 1995.
• **STROTHERT**, Karen E., « Expression of Ideology in the Formative Period of Ecuador », *in* RAYMOND et BURGER, 2003, p. 337-421.

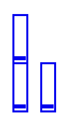
• **STRESSER-PÉAN**, Claude, *Des vêtements et des hommes. Une perspective historique du vêtement indigène au Mexique. Le vêtement précortésien*, Paris, Riveneuve éditions, 2011.
• **STUART**, David :
– 1984, « Royal Auto-Sacrifice among the Maya : a Study of Image and Meaning », *RES*, nº 7/8, printemps/automne 1984, p. 8-20.
– 2000, « The Arrival of Strangers : Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History », *in* CARRASCO *et al*., p. 465-514.
• **SUGIYAMA**, Saburo :
– 1993, « Worlview Materialized in Teotihuacan, Mexico », *Latin American Antiquity*, vol. 4, nº 2, p. 103-129, texte mis en ligne en 2017.
– 2000, « Teotihuacan as an Origin for Postclassic Feathered Serpent Symbolism », *in* CARRASCO *et al.*, p. 117-144.
• **SWEENEY**, Edwin R., « I had lost all. Gerónimo and the Carrasco Massacre of 1815 », Lincoln, University of Nebraska Press, 1986.
• **SWENSON**, Edward P., « Sacrifice, Power and Urbanization in the Andes », *Journal of Social Archaeology*, vol. 256-3, 2003, http://jsa.sagepub.com/content/3/2/256.
• **TAINTER**, Joseph, *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
• **TALADOIRE**, Éric, *Archéologie et art précolombiens*, École du Louvre, 1995.
• **TANTALEÓN**, Henry et **ZAPATA BENITES**, Carlos, « Chaupisawakasi y la expansión Pukara en el valle de Quilcamayo-Tintiri », *Chungara*, vol. 48, nº 4, 2016, p. 607-627.
• **TATE**, Carolyn E., « Art in Olmec Culture », *in The Olmec World*, 2006, p. 47-67.
• **TAUBE**, Karl A. :
– 1995, *Mythes aztèques et mayas*, Paris, Seuil.
– 1996, « The Rainmakers : the Olmec and their Contribution to Mesoamerican belief and Ritual », *in The Olmec World*, 2006, p. 83-103.
– 2000, « The Turquoise Hearth : Fire, Self-Sacrifice and the Central Mexican Cult of War », *in* CARRASCO *et al*., p. 269-340.

– 2004, *Olmec Art at Dumbarton Oaks*, Washington DC, Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
– 2005, « The Symbolism of Jade in Classic Maya Religion », *Ancient Mesoamerica*, n° 16, p. 23-50.
• **TAYLOR**, Gerald :
– 1980, « Supay », *Amerindia*, n° 5, p. 47-63.
– 1987, *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*, Lima, IEP et IFEA.
• TAYLOR, William B., *Magistrates of the Sacred. Priest and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
• **TEDLOCK**, Dennis, *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*, New York, Touchstone, édition revue et augmentée, 1996.
• **TESTART**, Alain, *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés de Lascaux à Carnac*, Paris, Gallimard, 2012.
• **TEZUKA**, KAORU, « Long-Distance Trade Networks and Shipping in the Ezo Region », *Arctic Anthropology*, vol. 35, n° 1, 1998, p. 350-360.
• **THOUVENOT**, Marc :
– 1982, *Chalchihuitl*, Paris, Musée de l'Homme, Institut d'Ethnologie.
– 2008, « La noción de *teuctli* », *in* OLIVIER, p. 47-65.
• **TOMBINI WITTMANN**, Luisa, *Flautas e maracás. Musica nas aldeias jesuíticas da América portugues (séculos xvi e xvii)*, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, thèse, 2011.
• **TOMLINSON**, Gary, *The Singing of the New World. Indigenous Voice in the Era of European Contact*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
• **TROMBOLD**, Charles D., *Ancient Road Networks and Settlement Hierarchies in the New World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
• **TRUBBIT**, Mary Beth, « Mound Building and Prestige Goods Exchange : Changing Strategies in the Cahokia Chiefdom », *American Antiquity*, vol. 65, n° 4, 2000, p. 669-690.

• **TYKOT**, Robert H. et **STALLER**, John E., « The Importance of Early Maize Agriculture in Coastal Ecuador : New Data from La Emerenciana », *Current Anthropology*, vol. 43, n° 4, 2002, p. 666-677.
• **URCID**, Javier, *Knowledge, Power and Memory in Ancient Oaxaca*, Departement d'Anthropologie, Brandeis University, mai 2005 (en ligne).
• **URTON**, Gary, *The social life of numbers,* en collaboration avec Primitivo NINA LLANOS, Austin, Texas University Press, 1997.
• **VAINFÁS**, Ronaldo, *A Heresia dos Indios. Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
• **VALDEZ**, Francisco :
– 2008a, « La Laguna de la Ciudad, le grenier de La Tolita », *Les nouvelles de l'archéologie*, n° 111/112, p. 69-75.
– 2008b, « Mayo Chinchipe », *Les nouvelles de l'archéologie*, n° 111/112, 2008, p. 53-58.
– 2016, « L'Amazonie occidentale et la matérialisation de l'idéologie andine », *in Chamanes…*, p. 191-224.
• **VAN POOL**, Christine, « The Shaman-Priests of the Casas Grandes Region, Chihuahua Mexico », *American Antiquity*, vol. 68, n° 4, 2003, p. 696-717.
• **VANDERWOOD**, Paul, *The Power of God Against the Guns of the Government : Religious Upheaval in Mexico at the Turn of Nineteenth Century*, Stanford, Stanford University Press, 1988.
• **VAUGHAN**, Alden T. et **CLARK**, Edward W., *Puritans among the Indians. Accounts of Captivity and Redemption, 1676-1724*, Cambridge, The Belknap Press, Harvard University Press, 1981.
• **VELASCO TORO**, José, « Autonomía y territorialidad entre los yaquis de Sonora, México », 1992, disponible en édition digitale uv.mx/bitstream/ pdf
• **VERANO**, John W. et **UBELAKER**, Douglas H., *Disease and Demography in the Americas*, Washington et Londres, Smithsonian Institution Press, 1992.
• **VÉRICOURT**, Véronique, *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences de la foudre*, Paris,

L’Harmattan, 2000.
• **VERSTEEG**, Aad H., « Barrancoid and Arauquinoid Mound Builders », *in* SILVERMAN et ISBELL, 2008, p. 313.
• **VIALOU**, Denis (dir.), *Peuplement et Préhistoire en Amériques*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2011.
• **VIALOU**, Vilhena et Denis, « Peuplements préhistoriques au Brésil. Recherches au Mato Grosso », *Les nouvelles de l’archéologie*, n° 111/112, 2008, p. 17-22.
• **VOGT**, Evon Z., « Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica », *in De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo, 2. Ecuentros interétnicos*, Junta de Extremadura/Siglo XXI, 1992, p. 349-294.
• **VOORHIES**, Barbara, **KENNETH**, Douglas J., **JONES**, John G., et **WAKE**, Thomas, « A Middle Archaic Archaeological Site on the West Coast of Mexico », *Latin American Antiquity*, vol. 13, n° 2, 2002, p. 179-200.
• **WACHTEL**, Nathan :
– 1966, « Structuralisme et Histoire : à propos de l’organisation sociale de Cuzco », *Annales E.S.C.*, vol. 21, n° 1, p. 71-94.
– 1971, *La vision des vaincus*, Paris, Gallimard.
– 1980-1981, « Los mitimas de la vallée de Cochabamba », *Journal de la Société des Américanistes*, t. LXVII, p. 297-324.
– 2019, *Paradis du Nouveau Monde*, Paris, Fayard.
• **WALKER**, John H., « The Llanos de Mojos », *in* SILVERMAN et ISBELL, 2008, p. 927-939.
• **WARMAN**, Arturo, … *y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional*, Mexico, Ed. Casa Chata, 1978.
• **WEBB**, Walter P., *The Texas Rangers. A Century of Frontier Defense*, Austin, University of Texas Press, 1991.
• **WEST**, C., « Aboriginal Sea Navigation between Middle and South America », *American Anthropologist*, New Series, vol. 63, 1961, p. 133-135.

• **WHITE**, Nancy M. et **WEINSTEIN**, Richard, « The Mexican Connexion and the Far West of the US Southeast », *American Antiquity,* 2008, vol. 73, nº 2, p. 227-277.
• **WHITEHEAD**, Neil, « The Ancient Amerindian Polities of the Amazon, the Orinoco and the Atlantic Coast », *in* ROOSEVELT, 1994, p. 33-54.
• **WILDE**, Guillermo, *Religión y poder en las misiones guaraníes*, Buenos Aires, ED. Sb, 2009.
• **WILLIAMS**, Patrick Ryan, « Tiwanaku : a Cult of Masses », *in* VRANICH et STANISH (éd.), *Visions of Tiwanaku*, Monograph 78, Cotsen Institute of Archaeology Press, 2013, p. 27-40.
• **WOMACK**, John, *Zapata y la Revolución mexicana*, Mexico, Siglo XXI, 1978.
• **ZAVALA,** Silvio, *Orígenes de la colonización en el Rio de la Plata*, Mexico, El Colegio Nacional, 1978.
• **ZEITLIN**, Robert N., « The Isthmus and the Valleet of Oaxaca : Questions about Zapotec Imperialism in Formative Period, Mesoamerica », *American Antiquity*, vol. 55, nº 2, 1990, p. 250-251.
• **ZERDLER**, James, « The Ecuadorian formative », *in* SILVERMAN et ISBELL, 2008, p. 459-488.
• **ZUIDEMA**, Tom, *The Ceque System of Cuzco*, Leiden, 1964.



Crédits des illustrations

Illustrations in texte :

p. 91 et 289 : © Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Med. Palat. 220, avec l'autorisation du MiBAC.
p. 119 : Dessin de Carmen Bernand, d'après Catalogue Benson & de la Fuente, Olmec Art of Ancient Mexico, Washington, National Gallery of Art, 1996.
p. 121, 143 et 306 : © coll. privée.
p. 130, 215 et 502 : Dessins de Carmen Bernand.
p. 124 : © BNF.
p. 133 : © University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology. Purchased from Joseph Brummer, 1925.
p. 142 et 189 : © Karl Taube.
p. 162 : © BPK, Berlin, Dist RMN-Grand Palais / image BPK.
p. 169 et 171 : © Scott Smith.
p. 174 : © Aurélia Frey / akg-images.
p. 193, 384, 386, 540 : © C. Bernand.
p. 230 : © Deagostini/Leemage.
p. 237 et 396 : © BNE.
p. 327 : © Fondation Martin Bodmer, Cologny (Genève).
Photo: Museo de América, Madrid, Joaquín Otero Úbeda.
p. 337 et 382 : © Bibliothèque royale du Danemark.
p. 381 : © Museo de América, Madrid.
p. 489 : © Musée du Cinquantenaire, Bruxelles, cliché de Carmen Bernand.
p. 506 : © Library of Congress, Prints & Photographs Division, Edward S. Curtis Collection.

CHT :

Fig. 1 : © Science Photo Library / akg-images.
Fig. 2 : © Dumbarton Oaks, Pre-Colombian Collection, Washington, DC.
Fig. 3 : © DeAgostini/Leemage
Fig. 4 : © Museo de América, Madrid.
Fig. 5 : © Collection Carmen Benand.
Fig. 6 : © Universal History Archive/UIG / Bridgeman Images.
Fig. 7 : © Sean Galvin, collection privée.
Fig. 8 : © Bibliothèque de l'Assemblée nationale.
Fig. 9 : © BNE.
Fig. 10-11 : © C. Bernand

Remerciements

Ce livre n'aurait pas été possible sans les conseils, les informations, les encouragements, les relectures attentives et critiques et l'enthousiasme d'Alexandre Bernand, grand connaisseur des objets précolombiens. C'est à lui que ce long texte est dédié. Il n'aurait pas pu être terminé dans les délais voulus sans l'aide précieuse de Laurent Thomas, qui a affronté, dans la bonne humeur de l'amitié, l'indexation (pénible) des chapitres de la fin, traquant au passage les inévitables coquilles et redites.

Je dois remercier aussi Mariette Naboulet avec laquelle nous avions préparé deux conférences pour l'Association « Détours des Mondes » : l'une sur les expéditions d'Alvaro de Mendaña et de Pedro Fernandez Quirós en Polynésie, l'autre sur les circuits d'échange de coquillages précieux dans les cinq parties du monde. C'est encore dans cette association remarquable dirigée par Martine Pinard que mon regard commença à s'affiner sur les objets produits par les sociétés tribales, y compris ceux qui apparaissent comme étant « uniques » et, par conséquent, étranges, en attendant de leur trouver un « double » ou des « parallèles » qui les feront entrer dans une typologie rassurante. Je n'oublie pas non plus ceux qui m'ont encouragée à exposer en public quelques thèmes de cette recherche, comme Serge Gruzinski, avec qui j'ai partagé, outre l'amitié, des livres et des projets durant plusieurs décennies. Il fut aussi un lecteur des deux premiers chapitres, comme Décio Guzman et Helio Torres. Je remercie encore mes amis Nathan et Jacqueline Wachtel, qui suivirent, chapitre après chapitre, cette histoire et ses enchaînements ainsi que Juan Ossio, Scott C. Smith et Karl Taube pour leur générosité. *Last but not least*, j'exprime ma gratitude aux éditions Fayard et, en particulier à Sophie Hogg-Grandjean, qui, dans ces temps difficiles, n'a pas hésité à éditer ce livre, ainsi qu'aux lectures attentives de Pauline Labey et au travail iconographique de Clémence Peyran.

Index des lieux

Index des peuples



Figure 1. *Khipu*, système de comptabilité et écriture. Époque inca.



Figure 2. *Tocapos* ou cartouches brodées des tuniques royales incas.



Figure 3. *Codex Mendoza*.
Au centre, la ville de Tenochtitlan.



Figure 4. *Codex Tudela*.
Sacrifice à Huitzilipochtli.

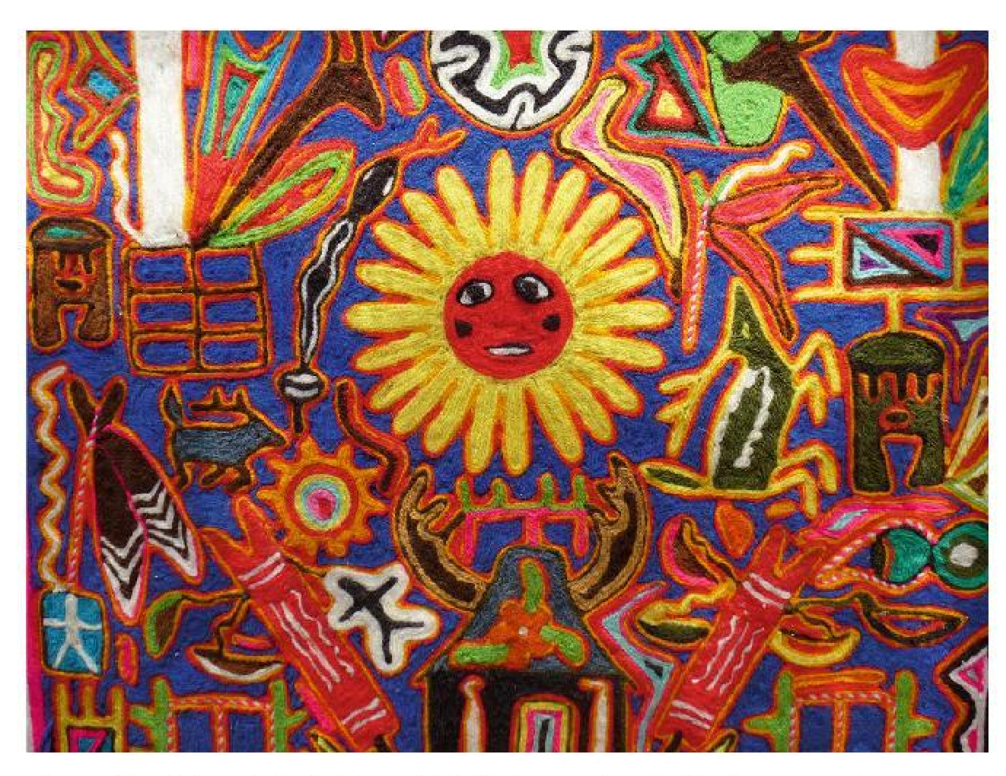


Figure 5. Tableau fait de laines (XXe siècle) par les Huichol, montrant les effets hallucinogènes du *peyotl*.

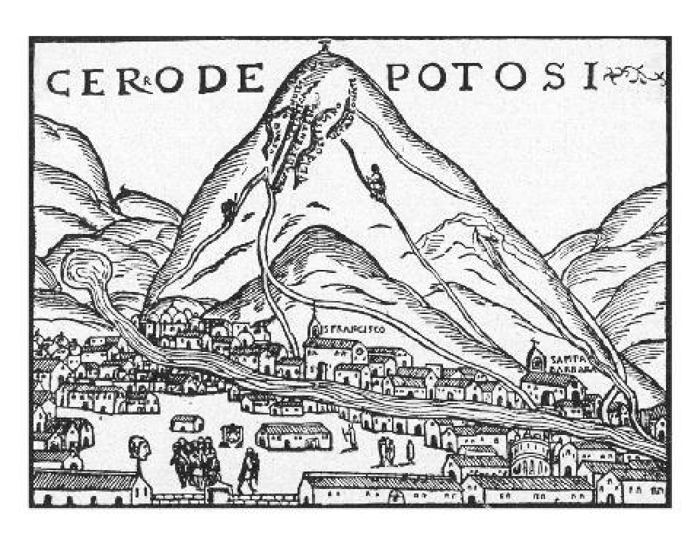


Figure 6. Agustin de Zárate (1555).
Début de l'exploitation minière de Potosi.



Figure 7. L'Inca, les colonnes d'Hercule et Potosi.
Manuscrit Galvin de Martin de Murúa.



Figure 8. *Codex Borbonicus*.
Montagne renversée.

Figure 9. *Codex Osuna* (XVI[e] siècle. Au centre, la cité de Mexico. De part et d'autre, Texcoco et Tlacapan (Tacuba), représentées comme des montagnes d'où s'échappe l'eau nourricière.





Figure 10. Le Père Éternel, Atitlan.



Figure 11. Le Père Éternel en Maximon, Atitlan.

Ouvrage publié sous la direction de Guy Stavridès

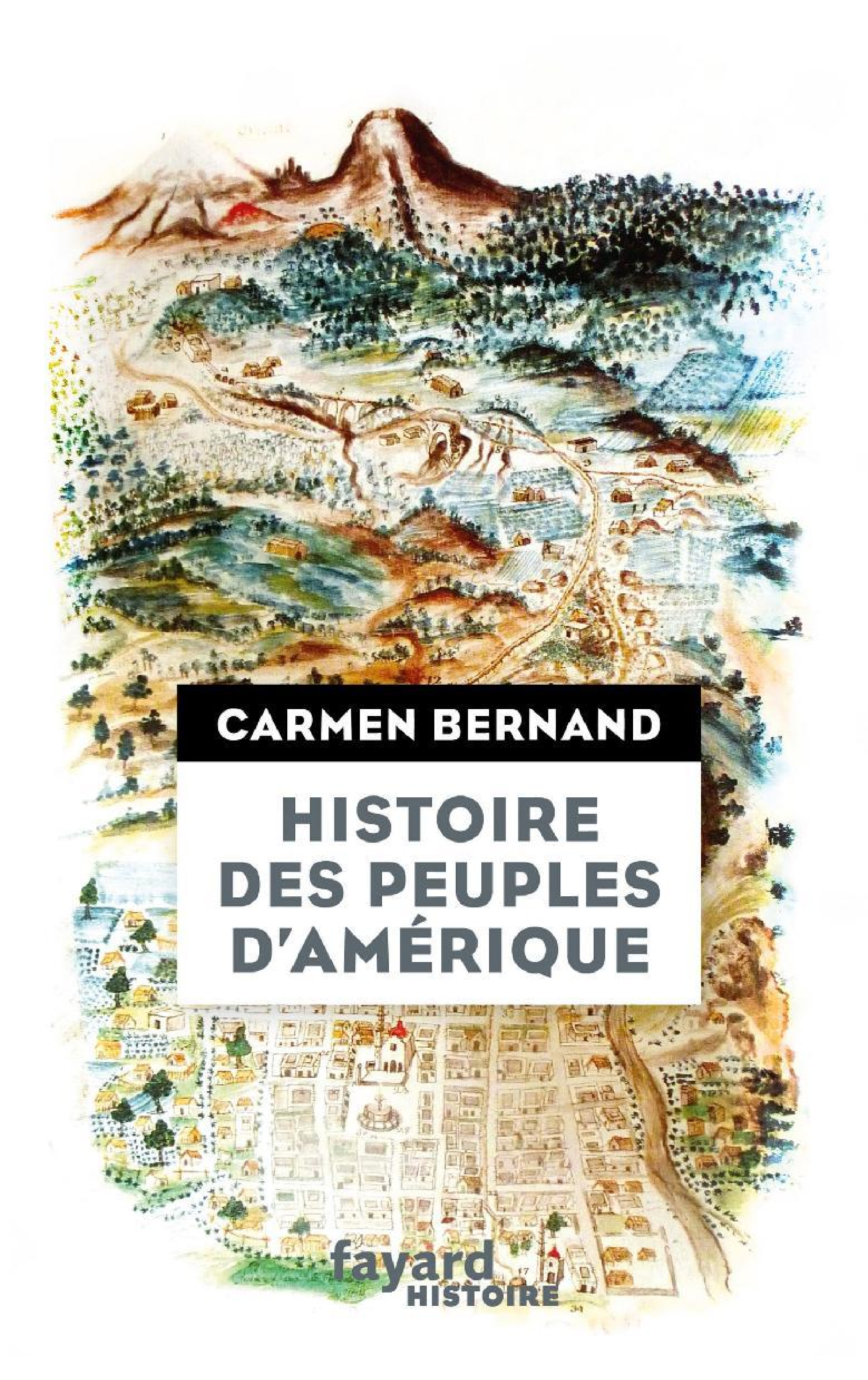
En couverture : Carte de San Andrés Chalchicomula,
Tepeaca, Puebla, 1764, © Archivo General de la Nación, Mexico

Création graphique : Antoine du Payrat

Cartographie : Philippe Paraire

ISBN : 978-2-213-71338-0

Table des matières


CARMEN BERNAND
HISTOIRE DES PEUPLES D'AMÉRIQUE
fayard
HISTOIRE